H. IIII. 3 – 8

Ph.
0 19/1

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE
ODER
VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE;

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

ERSTER BAND.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1797.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

I. BAND. I. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1797.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

VORREDE.

Der Zweck dieses Wörterbuchs ist, die Lehren der kritischen Philosophie, in ihrem ganzen Umfange, deutlich, faslich und überzeugend vorzutragen. Allein, da der Verf. dabei verschiedene Absichten hatte, so muste er auch auf verschiedene Mittel denken, jenen Zweck zu erreichen. Zunächst wollte er das Studium derjenigen Philosophie, die der Stolz und der Segen unsers ablaufenden Jahrhunderts ist, befördern und allgemeiner machen. Da es nun stets des V. Ueberzeugung gewesen ist, man müsse die kritische Philosophie in Kants Schriften studiren, ehe man irgend eine der zahlreichen Schriften seiner Schüler lese; so schrieb er die Marginalien, um durch Darlegung des Hauptinhalts jedes Absatzes in Kants kritischen Schriften die Auffassung des richtigen Sinnes derselben zu erleichtern, und zu einer systematischen Uebersicht des Ganzen zu verhelfen. Ein fortlaufender Commentar würde zwar den Sinn einzelner Stellen jener unsterblichen Werke erörtert haben, aber es würde dadurch dem Leser der-

ſelben der Ueberblick noch mehr erſchwert, und die Auffaſſung des Ganzen faſt unmöglich geworden ſeyn. Demohngeachtet würde ſich Mancher, der mit Hülfe der Marginalien z. B. die Critik der reinen Vernunft zum erſtenmal durchgeleſen hat, öfters bei dieſer und jener Stelle eine Erläuterung gewünſcht haben. *) Und dieſem ſo natürlichen Wunſche wollte ich durch gegenwärtige ausführliche Auseinanderſetzung einzelner Begriffe und Sätze in alphabetiſcher Ordnung ein Gnüge thun.

Wer die kritiſche Philoſophie mit Erfolg, d. h. ſo, daſs er nicht nur die Lehren derſelben verſtehe, ſondern ſich auch von den Wahrheiten derſelben überzeuge, ſtudiren will, der muſs Kants ſämmtliche critiſche Schriften, ſo wie ſie in den Marginalien geordnet ſind, wenigſtens zweimal leſen. Das erſtemal mit Hülfe der Marginalien kurſoriſch. Er leſe nehmlich erſt den Satz in den Marginalien, den Kant vortragen will, ſo weiſs er, worauf es ankömmt; dann leſe er Kants Vortrag ſelbſt, und ſodann den Satz in den Marginalien noch einmal, ſo wird er meiſtentheils den

*) So verlangte ein Recenſent in der Oberdeutſchen Literaturzeitung, die Marginalien ſollten ihm die Dienſte eines Commentars leiſten, was ſie doch nicht ſind, und nicht ſeyn können.

Sinn des Kantischen Vortrags schon gefasst haben. Nach Endigung einer ganzen Abtheilung, z. B. gleich der Abtheilung I. in der Einleitung der Critik d. r. V., überlese man, um der Uebersicht des Ganzen willen, alle Marginalien dieser Abtheilung, also zu Abtheilung I. der Einl. die 5 ersten, noch einmal. Und so gehe man von einer Abtheilung zur andern fort. Findet man dennoch Stellen, die unverständlich bleiben, oder Lehren, für die der Beweis die Ueberzeugung nicht erzwingt, so streiche man sich diese Stellen und Beweise vor der Hand an. Nach Endigung dieser kursorischen Lektüre sämmtlicher kritischen Schriften fange man sie von neuem an zu lesen, und recht eigentlich zu durchdenken. Und bei diesem zweiten Cursus soll nun das Wörterbuch hoffentlich seine Dienste thun. In demselben wird man nicht nur über die angestrichenen Stellen und Beweise, unter dem Worte ihres Hauptbegriffs, nähere Auskunft finden, sondern das ganze Wörterbuch kann auch vermittelst des angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar dienen. Denn es soll keine Seite der critischen Schriften Kants in demselben unerläutert bleiben.

Es kömmt bei diesem Wörterbuche nun hauptsächlich darauf an, ob ich den möglichsten Grad der Fass-

lichkeit erreicht habe, so dafs es auch wirklich erläutert und nicht noch mehr verdunkelt. Diese Fafslichkeit habe ich theils durch den Vortrag selbst, theils durch die gegebenen Beispiele zu bewirken gesucht. Da aber Beispiele nicht immer möglich sind, oder doch nicht immer ausschliefsend den Fall enthalten, den sie erläutern sollen; da es ferner unmöglich ist, überall einem Jeden, der ohne alle Vorkenntnisse ist, fafslich genug zu seyn, weil dieses zu einer Weitläuftigkeit ohne Ende führen würde, so kömmt uns hier die alphabetische Ordnung sehr zu Hülfe. Bei einem systematischen Vortrage gewinnt die Ueberzeugung, das ist unläugbar, jede Wahrheit steht bei demselben an ihrer Stelle, aber jede Wahrheit wird auch nur einmal vorgetragen, und von Einer Seite betrachtet, nehmlich der, die an der Stelle des Systems, wo sie steht, die wichtigste ist. Bei einer alphabetischen Ordnung hingegen ist das System zerrissen, und folglich müssen hier alle die Wahrheiten, die auf den zu erläuternden Begriff Einflufs haben, von der Seite vorgetragen werden, von welcher sie für diesen Begriff wichtig sind; und dies giebt nun Veranlassung, die Hauptsätze eines Systems auf allen Seiten zu betrachten, und dadurch der Deutlichkeit der Einsicht zu Hülfe zu kommen, für die vielleicht hier

und dort der erwähnte unvermeidliche Mangel an Faſslichkeit beim Vortrage des Hauptſatzes ein Hinderniſs war.

Ein anderes Mittel meinen Zweck, die Lehrſätze der kritiſchen Philosophie faſslich und verſtändlich darzulegen, beſteht darin, daſs ich ſie nicht ſelten mit den Lehrſätzen andrer Philoſophen über denſelben Gegenſtand, z. B. eines Leibnitz, Hume, Wolf, Lambert u. ſ. w. verglichen und das Unterſcheidende gezeigt habe. Ich habe zuweilen Kants Lehre in der Sprache dieſer Männer ausgedrückt, oder ſie an den Vortrag derſelben angeknüpft. Hierdurch hoffe ich, die Sache, auf die es ankömmt, vornehmlich denen verſtändlich zu machen, die in dem Geiſt eines dieſer Männer zu denken gewohnt, und mit dem Syſtem derſelben vertraut ſind. Durch ſolche Zuſammenſtellungen habe ich bloſs Licht über meinen Gegenſtand zu verbreiten geſucht, und es mir weder im Herzen, noch in meinem Ausdruck erlaubt, die verdienten Denker der Vorzeit darum zu verachten oder zu miſshandeln, weil ſie das Ziel nicht erreichten, zu welchem unſer groſser Zeitgenoſſe uns hinführte. Auch ſie haben redlich das Ihrige gethan, und ohne Sie würden wir noch heute am Anfange des Weges ſtehen, der nun hinter uns iſt. Sie haben das Verdienſt, daſs ſie alle auf Erkenntniſs

und Wahrheit hingearbeitet haben, und wir würden wahrlich ſehr unrecht thun, wenn wir ſie bloſs nach dem Erfolg, und nicht zugleich nach ihrem redlichen Willen und der Aufwendung ihrer Talente ſchätzen wollten. Sie haben uns alle die Irrwege aufgedeckt, vor denen ſich der philoſophiſche Denker jetzt hüten kann. Dieſe liegen nun, wie auf einer Charte vorgezeichnet vor uns. Sollte jemals die nordweſtliche Durchfahrt über Amerika gefunden werden, werden dann wohl die verdienten und groſsen Seefahrer nicht mehr die Achtung der Nachwelt verdienen, die jene Durchfahrt in unſern Tagen *vergeblich* ſuchten, und dabei manchen Weg fanden, und manche Entdeckung machten, die ſie zwar nicht zum Ziel führten, aber darum doch warlich nicht unnütz und ganz umſonſt ſind. Und ſo beurtheile ich auch alle die miſslingenden Verſuche der achtungswürdigen und verdienten Philoſophen, die noch kürzere, noch ſicherere Wege aufſuchen wollen, als der iſt, den die Critik ſo richtig vorgezeichnet hat. Wenn ich es bedauern muſs, daſs der Aufwand von Kräften und Talenten nicht darauf gerichtet wird, das aufzubauen und in allen ſeinen kleinſten Theilen zu vollenden, wozu bereits der Grund gelegt iſt; ſo verkenne ich doch nicht den negativen Nutzen,

den gewiſs jene Bemühungen ſo vieler wahren Denker haben müſſen. Es geziemet übrigens der Würde einer ächten Philoſophie, kalt, unpartheiiſch und nach Gründen die Lehren ihrer Liebhaber zu würdigen; aber ſo wie ſie keine andre Neigung kennt, als Liebe zur Erkenntniſs und Wahrheit, ſo ſind ehrſüchtige Rechthaberei und verächtliche Behandlung ihrer Verehrer ihr durchaus fremd, und ſie zieht nie den Menſchen, ſondern nur Behauptungen vor ihren Richterſtuhl, liebt und ſchätzt aber auch ſelbſt die Bemühungen der Irrenden.

Auf dieſe Weiſe habe ich nun geſucht, vollſtändig in meinen Erklärungen der in Kants Schriften enthaltenen Lehrſätze und Begriffe zu werden. Und um hierin noch etwas mehr zu leiſten, habe ich auch zuweilen Nachrichten und Erläuterungen aus der ältern Geſchichte der Philoſophie gegeben, und die Lehrſätze der alten Philoſophen mit denen des groſsen Denkers, deſſen Schriften ich erläutere, verglichen. Allein hierin verſpreche ich keine Vollſtändigkeit. Ein jeder Leſer hat nun in ſeinem Exemplare die Fächer, auf die er bei ſeiner Lectüre andrer philoſophiſchen Schriften alter und neuer Zeit Rückſicht nehmen kann, und es wird gewiſs eine belohnende Arbeit ſeyn, wenn er für ſich ſelbſt nach und nach die Geſchichte jedes Artikels

dadurch entſtehen ſieht, daſs er die Meinungen früherer Denker, ſo wie ſie ihm bekannt werden, nach dieſem Artikel ordnet.

Nicht alle Artikel können von gleicher Wichtigkeit ſeyn, nicht alle können auch mit gleichem Erfolg und Intereſſe bearbeitet ſeyn. Aber alle werden hoffentlich ſo viel enthalten, als hinreicht, den Begriff, von dem die Rede iſt, ins Licht zu ſetzen. In mehreren Artikeln habe ich verſucht, die Wiſſenſchaft zu erweitern; ich wollte dadurch das Werk auch dem Kenner intereſſant machen, ſo wie es dem Lehrer zum Repertorium dienen kann. Dieſe Nebenzwecke haben indeſſen nicht nur in dem Maaſse erreicht werden können, als jener Hauptzweck, das Studium der kritiſchen Philoſophie für den Nichtkenner zu erleichtern. Ich nehme dabei an, daſs ein ſolcher Nichtkenner in der Mathematik nicht bewandert ſei, daher bin ich vornehmlich bemühet geweſen, die ſo unentbehrlichen mathematiſchen Vorkenntniſſe da, wo es nöthig war, zu ergänzen.

Dieſes Wörterbuch umfaſst übrigens nur die kritiſchen und diejenigen dogmatiſchen Schriften Kants, die nach ſeinen kritiſchen Schriften erſchienen ſind. Von den ältern kann höchſtens nur dann die Rede ſeyn,

wenn sie etwas in seinen neuern Schriften erläutern und aufklären.

Die erste Abtheilung des ersten Bandes dieses Werks enthält bloss den Buchstaben A, und man möchte also fürchten, dass aus vier Bänden zwölf, und aus 8 Abtheilungen 24 werden könnten. Allein, da ich wünschte, dass die Leser die ersten Abtheilungen sogleich brauchbar finden möchten, ohne erst auf die folgenden Abtheilungen warten zu dürfen, so habe ich manche Artikel in den ersten Abtheilungen weitläuftiger ausarbeiten, und manches hineinbringen müssen, was sonst wohl in andere Artikel zu verweisen gewesen wäre. Dieses kömmt mir also in den folgenden Abtheilungen wieder zu Gute, und ich hoffe daher, schon in der zweiten Abtheilung die Buchstaben B und C, wo nicht auch D, liefern zu können. In dieser Abtheilung werden vielleicht die Artikel Begriff, Bewegung, Bewegungsvermögen der Seele und Beweis einige Aufmerksamkeit verdienen. Der Artikel Bewegung wird eine erläuternde Uebersicht der Hauptsachen aus dem, für so viele noch verschlossenen, aber äusserst interessanten und wichtigen Kantischen Werk über die metaphysische Naturlehne enthalten.

Die hiftorifchen Artikel über einzelne Philofophen und ihre Lehrfätze reichen nur fo weit, als es zu unferm Zweck dient, und ich hoffe daher, dafs fie den Lefern des Wörterbuchs nicht unnütz feyn werden. In der folgenden Abtheilung werde ich auf diefe Weife unter dem Worte Berkley eine Nachricht von diefem Philofophen und feinem Idealismus aus einer feiner Schriften geben. Die Schriften, die ich benutzt habe, find gewiffenhaft angegeben worden, und ich habe nicht leicht eine Schrift citirt, ohne die citirte Stelle im Buche felbft, woraus fie genommen ift, im Zufammenhange nachgelefen zu haben.

Uebrigens werde ich mich freuen, wenn diefes Wörterbuch, feinem Zwecke nach, wirklich etwas dazu beitragen wird, philofophifche Wahrheiten allgemeiner zu machen, und das Licht immer mehr zu verbreiten, das uns jetzt fo wohlthätig vorleuchtet.

A posteriori.

Von hinten her, aus der Erfahrung, empirisch, sind Ausdrücke, welche anzeigen, dass der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht anders, als durch seine Sinne erlangt haben könne. Eine gewisse Erkenntniss ist *a posteriori*, heisst also, sie kann ihre Erkenntnissquelle nur allein in der Erfahrung haben (C. 2.); oder, man kann diese Erkenntniss nur durch Eindrücke auf die Sinne erlangen; sie kann nur durch eine Empfindung entstehen, deren man sich bewusst ist. Dass ein Haus brennt, kann ich nur wissen, wenn man mirs sagt, oder wenn ich es mit Augen sehe. Dann macht nehmlich etwas einen Eindruck auf mein Gehör oder mein Gesicht, den ich vorher nicht hatte, dieses Eindrucks bin ich mir bewusst, und er verhilft mir nun zu der Erkenntniss, dass ein Haus brennt.

1. Der Ausdruck *a posteriori* (von hinten her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniss, von der man ihn braucht, mit dem erhaltenen Eindruck auf die Sinne, oder mit der Erfahrung, stehet. Erst muss nehmlich der Eindruck geschehen, und dann erst kömmt die Erkenntniss, die daraus entspringt, hinten her, *cognitio experientia posterior est*, die Erkenntniss kömmt hinter der Erfahrung her. Erst muss man wahrnehmen, oder sich erzählen lassen, dass ein Haus in Flammen stehet, ehe man das wissen kann.

2. Die Eindrücke auf die Sinne, die wir erhalten, können entweder bloss die Veranlassung zu einer Erkenntniss seyn, bewirken, dass ich bey Gelegenheit derselben eine gewisse Erkenntniss erlange, oder sie sind

wirklich das, woraus allein die Erkenntniſs entſtehen kann. Ich ſehe z. B. Aepfel, und will ihre Anzahl wiſſen, ich zähle ſie zu dem Ende ſo, daſs ich immer zwei zuſammen nehme, und finde, daſs wenn ich dieſes zweimal thue, ich vier Aepfel habe. Dieſe Aepfel ſind alſo dadurch, daſs ich ſie wahrnahm und zählte, die Quelle der Erkenntniſs, daſs dieſe Aepfel, die ich vor mir habe, ein jeder von ihnen in der Ordnung genommen, in der ich ſie faſste, vier ausmachen. Nun kann ich aber die Ordnung, in welcher ich dieſe vier Aepfel, je zwei und zwei, zuſammen faſſe, 24 mal verändern. Um nun gewiſs zu ſeyn, daſs es nicht in der zufälligen Ordnung liege, in der ich ſie nach zweien zuſammen genommen habe, daſs ich vier Aepfel zähle, müſste ich ſie nach allen 24 Ordnungen durchzählen. Dann wüſste ich erſt wirklich aus der Erfahrung, daſs zwei von den gezählten Aepfeln zweimal genommen, deren vier ſind, aber ich wüſste es auch nur von den vieren, die ich wirklich 24 mal nach immer veränderter Ordnung gezählt hätte. Noch wüſste ich es aber nicht von andern Aepfeln, wären ſie auch derſelben Art, nur nicht die nehmlichen, ich wüſste es auch noch nicht von andern Dingen. Geſetzt nun, es läge in uns ſelbſt ein Grund, der jeden Menſchen, auch ſelbſt denjenigen, der dieſen Grund nicht kennt, nöthigte, ſobald er vier Aepfel nach zweien durchgezählt hat, zu behaupten, zwei mal zwei ſei immer vier, es möchten dieſe oder andre Aepfel, Aepfel oder Birnen ſeyn, man möge die Ordnung ändern, wie man wolle; ſo hätte der Eindruck der Aepfel auf die Sinne zwar dieſe Behauptung veranlaſst, aber er wäre doch nicht der Grund derſelben. Giebt nun ein Eindruck auf die Sinne, ſo wie hier, die Veranlaſſung zu einer Erkenntniſs, ſo ſagt man, die Erkenntniſs entſtehe mit der Erfahrung, ſie fange der Zeit nach mit der Erfahrung an (M. I. 1. C. 1.); iſt aber der Eindruck auf die Sinne von der Art, daſs nur durch ihn allein die Erkenntniſs entſtehen kann (1), ſo ſagt man, die Erkenntniſs entſpringe aus der Erfahrung (M. I. 2.). Im letzten Fall heiſst ſie *a poſteriori*, und die Erfahrung iſt dann eine Erkenntniſsquelle *a poſteriori*.

3. Alle Erkenntniss fängt, der Zeit nach, mit der Erfahrung an (M. I. 1.). Euler drückt dieses (Briefe an eine deutsche Prinzessin, Leipzig, 1773. 8. Br. 81.) so aus: „Der erste Stoff (zur Erkenntniss, der Zeit nach,) wird ihr (der Seele) von den Sinnen zugeführt, vermittelst der (Sinnen-) Werkzeuge ihres Körpers, daher es (der Zeit nach) das erste Vermögen der Seele ist, gewahr zu werden, oder zu empfinden.“ Denn erhielten wir keine Eindrücke durch die Sinne, so würde das Erkenntnissvermögen nicht zur Ausübung geweckt und in Thätigkeit gesetzt, und erhielte weder Stoff zur Erkenntniss, noch Veranlassung, etwa einen Stoff zur Erkenntniss aus sich selbst zu nehmen. Heydenreich sagt daher (deutsche Monatsschr. Oct. 1794. S. 135.): „Die philosophischen Empiriker (welche alle Erkenntniss von der Erfahrung ableiten) haben in so fern recht, als ohne Erfahrung kein Begriff zu unserm Bewusstseyn gelangt, und man die veranlassende Ursach (der Entwickelung) aller unserer Begriffe in Empfindungen des äussern und des innern Sinnes suchen muss.“

4. Eine Erkenntniss kann nun unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung entspringen. Wenn ich ein Haus brennen sehe, so entspringt meine Erkenntniss davon unmittelbar aus der Erfahrung, denn es ist zwischen dem Sehen und dem Erkennen nicht noch ein Vernunftschluss nöthig, sondern wenn ich nur weiss, was das heisst, ein Haus brennt, so kann ich gleich beim Anblick des in Flammen stehenden Hauses sagen, das Haus brennt. Dass aber dieses Haus werde in einen Aschenhaufen verwandelt werden, das kann ich durch Schlüsse folgern, zu denen einer der Vordersätze ist, wenn das Feuer nicht werde gelöscht werden. Diese Folgerung ist also, weil sie ebenfalls Erfahrung voraussetzt, mittelbar, durch Schlüsse von Erfahrungen abgeleitet. Aber nur von der Erkenntniss der ersten Art sagte man gemeiniglich vor Kant, sie sei *a posteriori*, und nannte die Erkenntniss der letzten Art eine Erkenntniss *a priori*, weil die unmittelbare Erfahrung erst darauf folgen musste.

5. Kant hingegen nennt alles Erkenntnisse *a posteriori*, was irgend, sei es auch durch Schlüsse, wenn sie auch von der unmittelbaren Erfahrung, durch noch so

viele Zwischensätze und Schlüsse, noch so entfernt sind, aus der Erfahrung folgt. Ist also ein noch so entfernter Vordersatz einer ganzen Reihe von aneinander hängenden Schlüssen eine Erfahrung, so ist die ganze Reihe der daraus gefolgerten Wahrheiten, bis auf die allerletzte Schlussfolge (Consequenz), ins Unendliche (*in infinitum*), wenn auch keine Erfahrung sich weiter einmischt, *a posteriori*. S. *a priori*.

6. Der Ausdruck *a posteriori* wird also von Kant *absolute* (nicht vergleichungsweise) und im strengsten Verstande genommen. Er bedeutet weder auf Veranlassung der Erfahrung, noch bloss unmittelbar aus derselben entsprungen, sondern überhaupt, ursprünglich aus der Erfahrung her; und die Erkenntnissquelle aller Erkenntniss *a posteriori* ist (unmittelbare oder mittelbare) Empfindung, welche eben, mit Bewusstseyn verknüpft, Erfahrung heisst.

Kant Cr. der r. Vern. S. 1 — 3. 60.
Lambert Org. 1 Th. S. 348. 412 — 416.

A priori.

Von vorne her, unabhängig von aller Erfahrung (Pr. 112.), sind Ausdrücke, welche in der kritischen Philosophie anzeigen, dass der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht durch seine Sinne erlangt habe, sondern dass sie von aller Erfahrung und von allen Eindrücken auf die Sinne ganz unabhängig sei. Dass zweimal zwei vier ist, können wir nicht aus der Erfahrung wissen, denn wir behaupten damit, dass jedesmal, wenn wir zu zwei Dingen noch zwei derselben hinzufügen, wir vier haben müssen, und dass uns folglich nie eine Erfahrung vorkommen könne, in der einmal zweimal zwei weniger, oder mehr, als vier machen werde. Diese Behauptung schreibt also der Erfahrung ein Gesetz vor, und kann folglich unmöglich aus derselben entsprungen seyn, weil wir nehmlich zwar oft erfahren haben können, dass zwei Dinge zweimal genommen vier dergleichen sind, aber über alle wirklichen Dinge in der ganzen Welt können wir doch diese Erfahrung nicht angestellt haben. Aus der Erfahrung würde

daher nur folgen, es sei wahrscheinlich, dass jedesmal zwei mal zwei vier machen werde, weil das Gegentheil noch Niemanden vorgekommen sei. Unsere Behauptung aber gehet weiter; wir sagen nehmlich, es muss durchaus so seyn, das Gegentheil ist schlechthin unmöglich, und es kann zwei mal zwei nimmermehr weniger oder mehr als vier seyn.

1. Der Ausdruck *a priori* (von vorne her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniss, von der ich ihn brauche, mit der Erfahrung stehet. Ehe ich noch eine Erfahrung darüber anstelle, kann ich vorher bestimmen, wenn ich zu zwei Aepfeln noch zwei hinzu thue, so habe ich zwei Aepfel zweimal genommen, und das müssen jetzt und allemal vier Aepfel ausmachen, kein Mensch wird jemals mehr oder weniger heraus zählen, *cognitio experientia prior est*, die Erkenntniss gehet der Erfahrung (dem Ursprunge, obwohl nicht immer der Zeit nach) vorher. Man weiss gewiss, dass zwei mal zwei Aepfel vier seyn müssen, ohne sie je durchgezählt zu haben.

2. Nach Baumgarten (Metaphys. §. 22.) wird etwas *a priori* erkannt, wenn die Erkenntniss desselben aus seinem Grunde, und *a posteriori*, wenn sie aus seiner Folge hergeleitet wird. Allein dieser Grund, oder ein andrer, von welchem derselbe abgeleitet wird, kann eine Erfahrung seyn. Wenn jemand das Fundament eines Hauses untergräbt, so weiss ich vorher, ehe ich die Erfahrung mache, also, nach Baumgartens Sprachgebrauch, *a priori*, dass das Haus einfallen werde, weil es dann keine Unterstützung mehr haben wird. Denn die Körper sind schwer, und müssen also ohne Unterstützung fallen. Aber dass sie schwer sind, weiss ich aus der Erfahrung, folglich ist die Behauptung, dass das Haus einfallen werde, nur in Baumgartens, aber nicht in Kants Bedeutung des Worts, *a priori*; und was in Rücksicht darauf, dass es durch eine Reihe von Schlüssen aus Gründen hergeleitet wird, *a priori* heisst, ist in Rücksicht darauf, dass die erste Erkenntnissquelle doch eine Erfahrung ist, *a posteriori* (M. I. 4. C. 2.).

3. Eigentlich nimmt **Baumgarten** die beiden Kunſtwörter, *a poſteriori* und *a priori*, in einer **logiſchen**, **Kant** aber in einer **metaphyſiſchen** Bedeutung. Baumgarten, und mit ihm die Leibnitzwolfiſche Schule, gebrauchten ſie, um den verſchiedenen Gang des menſchlichen Verſtandes, bei Unterſuchung der Wahrheit, dadurch anzugeben, ob er nehmlich von der Folge zu den Gründen hinauf, oder von den Gründen zu den Folgen hinab gehe. Den Schluſs von den Folgen auf die Gründe nannten ſie Erkenntniſs *a poſteriori*, und den Schluſs von den Gründen auf die Folgen Erkenntniſs *a priori*. Kant hingegen gebraucht dieſe Kunſtwörter, um dadurch die Erkenntniſs, nicht etwa nach ihrer willkührlichen Behandlung durch den Verſtand (**logiſch**), ſondern nach der Quelle, woraus ſie urſprünglich entſpringt (**transſcendental**) zu claſſificiren, und nennt Erkenntniſs *a poſteriori* ſolche, die allein aus einer Empfindung vermittelſt der Sinne, und Erkenntniſs *a priori* ſolche, die allein aus der Beſchaffenheit der Empfindungsfähigkeit und Denkkraft überhaupt entſpringen kann.

4. Da alle Erfahrung Erkenntniſs von Dingen iſt, die als Wirkungen gewiſſer Urſachen betrachtet werden müſſen, ſo nannte man „alle Erfahrung, und was man aus derſelben bewies, **Erkenntniſs von hinten her** (*cognitio a poſteriori*), die übrige vernünftige Erkenntniſs (Erkenntniſs aus Vernunftgründen) aber **die Erkenntniſs von vorne her** (*cognitio a priori*)“ (**Meier Auszug aus der Vernunftlehre** §. 205). Dieſe Unterſcheidung betrifft aber wiederum nur die Art der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniſs (die **Erkenntniſsart**), nicht aber die Art ihres **eigenthümlichen Urſprungs** (die **Erkenntniſsquellen**), oder wie eine gewiſſe Erkenntniſs nur allein in uns erzeugt werden kann; welches auch daraus erhellet, daſs man behauptete, man könne zwar (noch) nicht alle Dinge auf beiden Wegen erkennen, allein es ſei doch an ſich nicht unmöglich, daſs eine jede mögliche Sache auch auf beiderlei Art erkannt werden könne. Man nannte ſie auch **Erkenntniſſe aus der Erfahrung** und **Erkenntniſſe aus der Vernunft**, und deutete damit bloſs an,

dafs im erften Falle die Sinne, im letztern das blofse Nachdenken zur Erforfchung der Wahrheit wären gebraucht worden. Diefes betrifft alfo blofs das Inftrument, womit der Baum der Erkenntnifs gezogen wird, aber nicht den natürlichen Boden, aus welchem er allein hervorfchiefst.

5. Die metaphyfifche Bedeutung der Worte *a pofteriori* und *a priori* finden wir indeffen fchon vor Kant bei einigen Philofophen. Cudworth (*de aeternis iufti et honefti notionibus* C. III. §. V.) fagt *): „Der Sinn nimmt die einzelnen äufsern Körper durch etwas von ihnen ausfliefsendes wahr, und alfo *a pofteriori*. Die Empfindungen, weil fie hinterher kommen, find Abdrücke (Abbildungen). Die Notionen, welche von den Empfindungen erzeugt werden, find nur unbedeutende und fehr veränderliche Bilder der in die Sinne fallenden Dinge, und gleichen den Schatten, aber die Erkenntnifs *a priori* ift ein anticipirtes Begreifen der Dinge. Doch wir wollen die Vorfchriften und Kunftwörter der Metaphyfiker bei Seite fetzen."

6. Lambert giebt (Organon B. I. Dianoiol. §. 634.) auch verfchiedene Bedeutungen der Wörter *a pofteriori* und *a priori* an. „So fern, fagt er, fich aus dem, was man fchon weifs, Sätze u. f. w. finden laffen, ohne dafs man erft nöthig habe, diefe unmittelbar aus der Erfahrung zu nehmen; fo fern fagen wir, dafs wir folche Sätze u. f. w. *a priori* finden. Müffen wir aber die unmittelbare Erfahrung gebrauchen, um einen Satz u. f. w. zu wiffen, fo finden wir es *a pofteriori*." Ferner (§. 636.): „Da wir die Vorderfätze haben müffen, ehe wir den Schlufsfatz ziehen können, fo gehen die Vorderfätze dem Schlufsfatz vor, und diefes heifst demnach allerdings *a priori* gehen. Hingegen, wenn wir die Vorderfätze nicht haben, oder

*) *Senfus corpora fingularia externa ope rei alicuius ab illis fluentis, et propterea a pofteriori percipit.* ὕςεραι οὖσαι αἰσθήσεις εἰκόνες εἰσι, *fenfus, quia pofteriores funt, rerum funt imagines. Notiones, quas fenfus pariunt, inania tantum funt et parum conftantia rerum in fenfus incurrentium fimulacra, umbrarumque non diffimilia, at cognitio anticipata eft rerum comprehenfio, quae a priori fit. Sed mittamus tandem Metaphyficorum praecepta et vocabula.*

uns derselben nicht zugleich bewufst sind, um den Schlufssatz ziehen zu können, so haben wir kein ander Mittel, als die Erfahrung, und wir müssen es, um den Satz zu wissen, auf die Erfahrung ankommen lassen. Da nun dieses nicht *a priori* ist, so hat man es *a posteriori* genennt. Dieses stimmt mit Baumgartens Erklärung (2. 3.) überein, und ist, wie gezeigt worden, eine logische Bedeutung.

7. Lambert stöfst aber nun auf die metaphysische Bedeutung (§. 637). „Man sieht aber leicht ein, fährt er fort, dafs diese beiden Begriffe müssen verhältnifsweise genommen werden (d. h. dem Grade nach, aber nicht wesentlich, specifisch, verschieden sind). Denn wollte man schliefsen, dafs nicht nur die unmittelbaren Erfahrungen, sondern auch alles, was wir daraus finden können, *a posteriori* sei, so würde sich der Begriff *a priori* bei wenigen von den Fällen gebrauchen lassen, wo wir etwas durch Schlüsse vorausbestimmen können, weil wir in solchem Falle keine von den Vordersätzen der Erfahrung müfsten zu danken haben.“ Gerade in dieser Bedeutung allein nimmt Kant den Ausdruck *a priori*, obgleich Lambert fortfährt: Und so wäre in unserer ganzen Erkenntnifs so viel als gar nichts *a priori*. Und (§. 639.) sagt er: Wir wollen es demnach gelten lassen, dafs man *absolute* und im strengsten Verstande nur das *a priori* heifsen könne, wobei wir der Erfahrung nichts zu danken haben. Ob sodann in unsrer Erkenntnifs etwas dergleichen sich finde, das ist eine ganz andere, und zum Theil wirklich unnöthige Frage.“ Die Gründe für diese seine Behauptung giebt er nicht an. Das ist aber die eigentlich metaphysische Frage.

8. Kant nimmt also das Wort *a priori*, nach Lamberts Ausdruck, *absolute* und in der strengsten Bedeutung, und versteht darunter, dafs die Erkenntnifs schlechterdings gar nicht aus der Erfahrung sei und seyn könne, so dafs der Mensch zwar bei Gelegenheit einer Erfahrung sich derselben bewufst werden kann, aber ohne dafs unter ihren auch noch so entfernten Erkenntnifsquellen irgend eine Erfahrung sei. Hingegen nennt er nicht,

wie Lambert (§. 639.), „alles im weitläuftigsten Verstande *a priori*, was wir voraus wissen können, ohne es erst auf die Erfahrung ankommen zu lassen;" denn dabei ist noch immer die Frage, ob die Regel, nach der wir es voraus wissen können, nicht doch aus der Erfahrung entsprungen sei, in welchem Falle es dennoch nach Kants Sprachgebrauch, und Lamberts strengster Bedeutung, *a posteriori* seyn würde.

9. In der kritischen Philosophie ist nehmlich die metaphysische Frage (in 7.), von der Lambert so wegwerfend spricht, von der grössten Wichtigkeit, und ihre Beantwortung das Fundament aller philosophischen Speculation und aller Gewissheit, welche das Schliessen aus Begriffen gewähren kann. Hume in seinen Versuchen über den menschlichen Verstand (5. Vers. 1. Anm.) beantwortet diese Frage verneinend, leugnet alle Erkenntniss *a priori*, in metaphysischer Bedeutung, und dieses war der Grund seines ganzen Skepticismus. Lambert, der nicht überdacht hatte, wohin diese Behauptung führt, scheint nach der (in 7.) angeführten Stelle derselben Meinung gewesen zu seyn. Kant hingegen bejahet diese Frage, zeigt, dass es Erkenntniss *a priori*, in der strengsten Bedeutung, giebt, welches die Kennzeichen derselben sind, woraus sie entspringt, und wie dadurch allein alle unsere Erkenntniss gewiss, aber auch nur darauf eingeschränkt ist, das Feld der Erfahrung kennen zu lernen. Dies zu zeigen, ist die Absicht der ganzen Critik der reinen Vernunft; wodurch also nicht der Skepticismus begünstigt, sondern vielmehr gänzlich vernichtet wird. Wir wollen, um dieses ins Licht zu setzen, Humes Behauptungen und Gründe und Kants Gegenbehauptungen und Gründe einander gegenüberstellen.

10. Hume behauptet nehmlich (Vers. 2.): „Alle unsere Perceptionen (Vorstellungen, deren wir uns bewusst sind) sind von zweierlei Art. Die weniger starken und lebhaften nennt man gemeiniglich Ideen oder Gedanken (Begriffe des Verstandes); die der zweiten Art, welche einen gewissen Grad der Stärke haben, will ich Impressionen (sinnliche Eindrücke) nennen. Die Ideen sind die Copeien, Abrisse (nach Cudworth (5.)

Notionen, Abdrücke, unbedeutende Schattenbilder) der Impressionen, und jede schwächere Perception ist eine nur geschwächte lebhafte Perception.“ Er hat dafür zwei Gründe:

a) Wenn wir unsere Gedanken oder Ideen analysiren, so lassen sie sich immer in einfachere auflösen, wovon jede die Copei einer der Idee correspondirenden Empfindung ist.

Da Hume die Allgemeinheit dieses Satzes nicht beweisen kann, so fordert er diejenigen, welche ihn leugnen wollten, auf, einen Begriff, der nicht aus dieser Quelle, sondern *a priori*, sei, anzugeben, dann wolle er den sinnlichen Eindruck (die Erkenntnisquelle *a posteriori*) angeben, der ihm correspondire.

b) Wenn ein Mensch, wegen eines Fehlers seiner Organe, gewisser sinnlichen Eindrücke (Empfindungen) nicht empfänglich ist, so fehlen ihm auch die Begriffe, die aus diesen Empfindungen entspringen.

11. Kant giebt nun Humen seines Beweises (10. b.) wegen zu: dass alle Erkenntniss, der Zeit nach, mit der Erfahrung anfange (s. M. I. 1. und den Artikel: *a posteriori*, 2. C. 1.). Hat also Jemand einen Fehler in seinen Organen, so dass er gewisser sinnlichen Eindrücke nicht empfänglich ist, so müssen ihm nicht nur die Begriffe fehlen, die aus diesen Empfindungen entspringen, sondern auch diejenigen, zu denen die sinnlichen Eindrücke bloss die Veranlassung geben. Wäre z. B. ein Mensch blind und fühllos, so könnte er nicht Aepfel zählen, und wenigstens nicht dadurch Veranlassung zu der Erkenntniss bekommen, dass zwei mal zwei vier ist (s. *a posteriori* 2). Denn wie könnte das Erkenntnissvermögen zu wirken anfangen, wenn nicht sinnliche Eindrücke „Vorstellungen bewirkten, und unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung brächten, diese Vorstellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst.“ (C. Einl. I. S. 1.)

12. Gegen Humes Beweis (10. b) behauptet aber Kant, dass aus dem, was er jetzt (in 11.) zugegeben habe, nicht folge, dass alle unsere Erkenntniss ursprüng-

lich aus der Erfahrung herrühre, oder, wie Hume fich ausdrückt, alle Gedanken blofse Copeien der Impreffionen wären, fo dafs es, in ftrengfter Bedeutung, gar keine Erkenntnifs *a priori* gebe. Denn es laffe fich wenigftens denken, dafs unter unferer Erfahrungserkenntnifs etwas feyn könne, was nicht die Copei einer Impreffion fei, fondern was unfer Erkenntnifsvermögen, durch eine Impreffion veranlafst, aus fich felbft hergebe; fo wie etwa von dem Gefäfs, in welches ich eine Flüffigkeit giefse, die Geftalt, welche diefe Flüffigkeit bekömmt, und die Verbindung der Tropfen unter einander abhängt (f. Form). Wäre das nun, fo liefse fich in jeder Erkenntnifs *a pofteriori* immer etwas finden, was *a priori* wäre, oder urfprünglich aus dem Erkenntnifsvermögen herrührte, und eben fo wenig durch Impreffionen in uns kommen, als das, was in diefer Erkenntnifs urfprünglich *a pofteriori* ift, aus dem Erkenntnifsvermögen entfpringen kann.

13. Es kömmt alfo nur darauf an, Humes Foderung (10, a) eine Genüge zu thun, und durch ein Beifpiel zu zeigen, dafs es wirklich Erkenntniffe *a priori* gebe, von denen Hume keine ihnen correfpondirenden Impreffionen angeben kann, und das wollen wir leiften. Dafs zwei mal zwei beftimmte Aepfel vier find, diefem Gedanken correfpondiren Impreffionen, wenn ich nehmlich die Aepfel fehe oder fühle, und 24 mal, nach immer veränderter Ordnung, durchzähle (*a pofteriori*. 2). Allein, dafs das fo feyn müffe, und dafs es mit allen möglichen Aepfeln, ja mit allen möglichen Dingen in der Welt fo fei, dafs man ganz allgemein behaupten könne, zwei mal zwei ift vier, diefem Gedanken kann keine Impreffion correfpondiren. Ferner, wenn etwas nicht ift, fo kann es auch keine Impreffion machen, noch viel weniger alfo, dafs es nicht feyn kann. Wie könnten wir alfo durch Impreffionen wiffen, dafs zwei mal zwei nicht eine Million feyn kann? Dafs aber etwas allemal fo fei, dem kann nicht anders eine Impreffion correfpondiren, als fo, dafs wir alle Impreffionen, für alle mögliche Fälle, erhielten, welches unmöglich ift. Gefetzt aber, es wäre auch möglich, fo könnten wir doch nicht einmal wiffen, ob wir auch alle mögliche Fälle hätten; dazu wäre

eine neue Impreſſion nöthig, welche es aber nicht geben kann, weil ſonſt das Nichtſeyn mehrerer Fälle eine Impreſſion machen müſste, welches unmöglich iſt.

14. Von dem nun, was ſo ſeyn muſs, deſſen Gegentheil gar nicht möglich iſt, ſagen wir, es iſt nothwendig ſo, und wenn es davon keine Ausnahme giebt, ſagen wir, es iſt allgemein ſo. Da nun beides nicht durch Impreſſionen in uns kommen und erkannt werden kann, ſo folgt, daſs Nothwendigkeit und (ſtrenge) Allgemeinheit die beiden Kennzeichen ſind, woran man erkennen kann, daſs eine Erkenntniſs *a priori* ſei. Ohne allwiſſend zu ſeyn, könnte es nehmlich das erkennende Subject unmöglich vorherbeſtimmen, daſs eine beſtimmte Erfahrung eine gewiſſe Beſchaffenheit haben werde, deren Gegentheil unmöglich ſei, und welche immer ſtatt finden müſſe, daſs z. B. der Inhalt einer jeden Pyramide immer heraus kommen müſſe, wenn man ihre Grundfläche mit dem dritten Theil ihrer Höhe, oder ihre Höhe mit dem dritten Theil ihrer Grundfläche multiplicirt (C. 3.).

15. Da nur eine Erkenntniſs eben darum *a priori* iſt, weil ſie nicht durch die Sinne entſpringt, ſo muſs ſie allein aus dem Erkenntniſsvermögen des erkennenden Subjects hervorgehen. Und hieraus läſst ſich auch die Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit, die mit der Erkenntniſs *a priori* verbunden, und ihr Character (Kennzeichen) iſt, vollkommen erklären. Wenn nehmlich das Erkenntniſsvermögen ſo beſchaffen iſt, daſs daſſelbe nicht anders erkennen kann, als ſo, daſs bei dem Geſchäft des Erkennens immer jene Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird, welche durch ihre Verbindung mit den Impreſſionen dieſe eben erkennbar macht, ſo iſt das Gegentheil jener Erkenntniſs *a priori* unmöglich, und ſie muſs immer, ohne Ausnahme, bei der nehmlichen Erkenntniſs ſtatt finden, d. i. nothwendig und ſtrenge allgemein ſeyn. S. Nothwendigkeit. (M. I. 6.)

16. Es laſſen ſich aber zwei Arten des Urſprungs der Vorſtellungen *a priori* aus dem Erkenntniſsvermögen denken; entweder iſt

a) nach **Platos** Meinung, die Vorstellung selbst mit dem Subject, welches diese Vorstellung hat, zugleich da, so dafs das vorstellende Subject, vor allem sinnlichen Eindruck (Impression), diese Vorstellung hat, und sich derselben bewufst ist; dann heifst sie **angebohren**, s. **Angebohren**; oder

b) nach **Kants** Behauptung, das Erkenntnifsvermögen ist nur so **beschaffen**, dafs Vorstellungen *a priori* daraus entspringen können, doch so, dafs erst sinnliche Eindrücke vorhergehen müssen, die das Erkenntnifsvermögen zur Vollbringung seines Auftrags, Vorstellungen und Erkenntnifs hervorzubringen, gleichsam wecken und in Thätigkeit setzen. Dann bringt das Erkenntnifsvermögen eine solche Vorstellung *a priori*, zwar bei Gelegenheit eines sinnlichen Eindrucks, und um denselben zur Erkenntnifs zu formen, aber doch **aus sich selbst** hervor; die Vorstellung ist *a priori* und dennoch **erworben**, aber die Möglichkeit derselben liegt nicht in den sinnlichen Eindrücken, sondern diese öffnen nur die Quelle der Vorstellungen *a priori*. Die Möglichkeit derselben liegt vielmehr in der Beschaffenheit des Erkenntnifsvermögens, und kann nicht erworben, sondern mufs vor allen Vorstellungen vorhanden, d. i. **angebohren** seyn. So ist z. B. die Möglichkeit der Raumesanschauung, aber nicht die Raumesanschauung selbst, angebohren.

17. Dafs aber die Vorstellungen *a priori* selbst nicht angebohren sind, und folglich nicht nach 16, a, sondern nach 16, b, entspringen, folgt daraus, dafs es immer der sinnlichen Eindrücke bedarf, ehe sie zum Bewufstseyn gelangen, und dafs ihr Entstehen z. B. das der Categorien gezeigt werden kann. S. **Deduction der Categorien**. Dieser Unterschied ist auch sehr wichtig, weil man auf angebohrne Begriffe leicht eine Theorie des Uebersinnlichen gründen könnte, woraus eine Schwärmerei ohne Ende entstehen würde.

18. Noch mufs eine Erkenntnifs *a priori* von einer **reinen** unterschieden werden. Eine Erkenntnifs *a priori* ist nehmlich nur dann **rein**, wenn gar nichts aus der Erfahrung (Empirisches) beigemischt, und auch nichts in derselben aus einer auch noch so entfernten Erfahrung ab-

geleitet ist. S. *a posteriori*. Zwei mal zwei Aepfel sind vier Aepfel, ist eine Erkenntniss *a priori*, denn da ich es nicht von allen Aepfeln erfahren kann, und es doch von allen mit strenger Gewissheit behauptet wird, so muss der Grund dazu im Erkenntnissvermögen liegen; allein Aepfel sind doch Erfahrungsgegenstände, und die Erkenntniss ist also nicht rein. Aber der Satz, zwei mal zwei ist vier, ist eine reine Erkenntniss, denn ihr ist gar nichts Empirisches beigemischt, ihre Gewissheit beruhet auf der reinen Anschauung, dass, wenn ich mir vermittelst der Einbildungskraft zwei Puncte zweimal vorstelle : :, es eben dieselbe Anzahl giebt, als wenn ich die ersten zwei Puncte neben die andern setze, und sie durchzähle, nehmlich vier. Da ich nun an die Stelle der Puncte alle mögliche Gegenstände setzen kann, so gilt der Satz auch für jeden einzelnen Erfahrungsfall, und ich brauche nun nicht erst bei einem Erfahrungsfall die Probe zu machen, sondern weiss mit Sicherheit, dass es allemal so seyn muss (M. I. 5.).

19. Dass es Vorstellungen oder Erkenntnisse *a priori* giebt, (M. I. 3. C. 4.) ist schon aus dem Beispiele erwiesen, mit welchem der Begriff ist erläutert worden (13). Dieses Beispiel ist aus der Arithmetik, einem Theile der Mathematik, hergenommen. Alle eigentlichen Sätze der Mathematik, z. B. dass zwischen zwei Puncten nur eine grade Linie möglich sei, dass die grade Linie die kürzeste unter allen möglichen zwischen zwei Puncten sei, dass die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, dass es einerlei Summe gebe, ob ich z. B. 5 zu 7, oder 7 zu 5 hinzuthue, oder allgemein, wenn ich die eine Zahl a, die andre b nenne, a zu b, oder b zu a; sind Sätze, deren Wahrheit zwar durch Proben in der Erfahrung gezeigt, aber nicht bewiesen werden kann, sondern mit einer Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist, die ihren Ursprung aus dem Erkenntnissvermögen beurkundet, welches daher auch diese Wahrheit ohne alle Erfahrung und Versuche einzusehen vermögend ist (M. I. 7).

20. Ein Beispiel eines Satzes *a priori* aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche ist der Satz: dass alle

Veränderung eine Urſache haben müſſe (C. 5). In demſelben ſind zwei Vorſtellungen *a priori*: 1. die Verknüpfung des Subjects Veränderung mit dem Prädicat Urſache, und 2. das Prädicat Urſach ſelbſt.

a) Die Copula, welche die Art der Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat angiebt, heiſst: müſſen haben, und drückt Nothwendigkeit aus, zugleich hat der Satz das Zeichen allgemeiner Urtheile, es heiſst: alle Veränderung. Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſind aber die beiden Merkmale, daſs die Erkenntniſs *a priori* iſt (15). Folglich kann der Satz nicht aus der Erfahrung ſeyn, ſondern iſt ein Product des Erkenntniſsvermögens aus ſich ſelbſt, oder *a priori.*

b) Aber auch der Begriff der Urſache, oder das Prädicat des Satzes, iſt *a priori.* Denn eine Urſache iſt das, was einer Veränderung allemal vorhergehet, und worauf die Veränderung jederzeit nothwendiger Weiſe folgt. In dieſem Begriffe ſind drei weſentliche Merkmale. 1. Daſs das, was man Urſache nennt, der Veränderung vorhergehet; 2. daſs es jederzeit vorhergehet; und 3. daſs die Veränderung nothwendiger Weiſe darauf folgt. Die beiden Merkmale der Apriorität einer Erkenntniſs gehören alſo weſentlich zum Begrift Urſache, und daher kann dieſer Begriff nicht empiriſch, oder aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs *a priori* ſeyn. Humes Zweifel dagegen, und die Widerlegung derſelben ſ. im Artikel: Urſache.

c) In dem Satze, zu welchem das Prädicat Urſache gehört, war aber auch ein empiriſcher Begriff, nehmlich das Subject Veränderung. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes folgt, oder der Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den andern (C. 213.). Dieſer Uebergang iſt aber zufällig, und wird erſt durch ſeine Urſache nothwendig, ſo wie auch die Art zu exiſtiren, oder der Zuſtand eines Dinges, deſſen Gegentheil, wenn nur ſeine Urſache nicht vorhergegangen wäre, gar wohl möglich iſt. Die Veränderung eines Dinges muſs ich erſt wahrnehmen, und das erfordert Erfahrung, aber die Urſache kann ich nicht wahrnehmen, ſondern die

Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche in dieſem Begriffe enthalten ſind, nöthigen mich, eine dem Zuſtande vorhergehende Erſcheinung zu unterſuchen, ob ſie ſich auch durch Gründe unter den Begriff der Urſache ſubſumiren laſſe, d. h. ob ich ſie aus Gründen für die Urſache anerkennen kann. In dem Begriff der Veränderung hingegen liegt kein Merkmal, das ich nicht wahrnehmen könnte, und das mir übrig bliebe, wenn ich alle Wahrnehmung wegdenke. S. Veränderung.

d) Der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Urſache iſt daher *a priori*, ja ein reines Urtheil *a priori*, und dennoch das Erkenntniſs nicht rein (C. 3 u. 5). So widerſprechend das ſcheint, ſo richtig iſt es dennoch. Denn ein Satz iſt ein categoriſches Urtheil (d. i. ein ſolches, das ſeine Behauptung ohne alle Bedingung ausſagt), als Satz und Urtheil iſt nun obiger Satz nicht nur *a priori*, ſondern auch rein, denn in der Copula, was eigentlich das Urtheil zum Urtheil macht, oder in der für jeden Verſtand gültigen Verbindung, die das Urtheil ausdrückt, iſt nichts empiriſches; aber als Erkenntniſs überhaupt iſt der Satz nicht rein, weil Veränderung ein empiriſcher Begriff iſt (18).

21. Man kann ſogar beweiſen, daſs es Erkenntniſſe *a priori* geben müſſe, und daſs es nicht möglich ſei, daſs es keine gebe, welches, wenn es geleiſtet wird, alle Beiſpiele zum Belage überflüſſig macht, mehr iſt, als Hume (in 10, a) gefordert hat, und zugleich ſelbſt ein Beiſpiel einer Erkenntniſs *a priori* iſt. Es muſs in aller Erkenntniſs etwas *a priori* ſeyn. Denn

a) wenn wir erkennen, ſo ſind wir uns bewuſst, daſs dasjenige, was wir uns vorſtellen, nicht ein bloſses Hirngeſpinſt iſt, ſondern einen wirklichen Gegenſtand hat, den wir uns dadurch vorſtellen. Sollen aber unſere Vorſtellungen den Gegenſtand wirklich vorſtellen, ſo müſſen ſie mit ihm übereinſtimmen, ſo muſs der Inhalt unſrer Gedanken ganz an dem Gegenſtande zu finden ſeyn, wie etwa der Inhalt der Beſchreibung einer Stadt an und in dieſer Stadt ſelbſt. Stimmen auf dieſe Weiſe unſere Vorſtellungen mit dem Gegenſtande, den ſie

vorstellen sollen, überein, so ist unsere Erkenntniss vom Gegenstande wahr. Dieser Wahrheit unsrer Erkenntniss müssen wir uns aber auch bewusst seyn, denn sonst können wir nicht wissen, dass wir Erkenntniss und keine Träume und Spiele der Phantasie haben. Wir müssen uns aber der Wahrheit unsrer Erkenntniss aus Gründen bewusst seyn, die nicht etwa nur bloss uns überzeugen, denn sonst könnte unsere vermeintliche Ueberzeugung auch eine blosse Ueberredung seyn, die aus der besondern Beschaffenheit unsers individuellen Erkenntnissvermögens entspränge. Folglich müssen unsere Gründe für die Wahrheit unserer Erkenntniss für Jedermann gelten oder Jedermann überzeugen, das heisst, unsere Erkenntniss muss gewiss seyn. Dass unsere Erkenntniss gewiss sei, oder unsere Gründe für die Wahrheit derselben für Jedermann gelten, können wir nur daraus wissen, dass sie mit Nothwendigkeit verknüpft sind, und das Gegentheil also unmöglich ist, welches dann Jedermann einsehen muss, wenn er nur Vernunft hat. Folglich ist in jeder Erkenntniss etwas mit Nothwendigkeit verknüpft, das heisst, etwas *a priori*, und es ist in jeder Erkenntniss nur so viel Gewissheit, als sie *a priori* ist.

b) Eben darum muss in jedem Urtheil die Verbindung zwischen Subject und Prädicat Nothwendigkeit haben. Denn obwohl ein Erfahrungsurtheil auf einer Wahrnehmung beruhet, z. B. dass die Sonne den Stein erwärmt, und die Wahrnehmung also etwas zufälliges, den Sonnenschein und das Warmwerden des Steins betraf; so ist doch der Begriff des Erwärmens der, dass die Sonne die Ursache ist, dass der Stein warm wird. Das kann ich aber nicht erfahren, weil das so viel heisst, der Stein muss nothwendig und allemal warm werden, wenn ihn die Sonne unter den gehörigen Umständen bescheint. Und diese Nothwendigkeit ist es, welche allein macht, dass jenes Urtheil gewiss ist. Eben dadurch wird nun aber die Wahrnehmung, welche als Wahrnehmung bloss für mich Gültigkeit hatte, so, dass ich sagen konnte, ich habe es wahrgenommen, Erfahrung, oder eine Wahrnehmung, von der ich gewiss bin, dass sie Jedermann muss gelten lassen (Prolegom. S. 39. *).

22. Es giebt aber sogar gewisse Erkenntnisse, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen sind (M. I. 8. C. 6.), die also stets unvermischt und rein von aller empirischen Erkenntniss in unserm Verstande gefunden werden. Diese Erkenntnisse, da sie keinen Gegenstand in der Erfahrung haben, den wir durch sie erkennen, sollten uns auf die Gedanken bringen, dass wir mehr erkennen können, als blosse Erfahrungen, dass wir uns mit unserm Verstande in eine Region wagen, und etwas in derselben erkennen können, bis zu der wir mit unsern Sinnen nicht reichen können. Und in diesem Wahn haben auch viele Menschen, durch diese Erkenntnisse verleitet, gestanden.

23. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind nirgends mit unsern Sinnen zu finden. Sie sind nicht sinnliche Gegenstände, und dennoch ist ein Begriff von ihnen in den Menschen, von dem wir fragen müssen, wie dieser Begriff in dem Menschen entsteht, ob er auch wirklich einen Gegenstand hat, und ob auch, in diesem Falle, der Begriff mit dem Gegenstande übereinstimme. Diese Erkenntnisse, bei denen uns die Erfahrung gänzlich verlässt, sind uns sogar wichtiger, als alle übrigen Erkenntnisse, weil sie mit unserer Moralität und mit unserm Interesse sehr genau verbunden sind. S. Gott. Freiheit. Unsterblichkeit. (M. I. 9. C. 7.)

24. Man kann die verschiedenen Arten der Erkenntnisse *a priori* (im weitern Sinne des Worts) so classificiren. Es giebt

1. unmittelbare Erkenntnisse *a priori*.

Das sind die Anschauungen *a priori*, oder dasjenige, was in den unmittelbaren Vorstellungen des Objects (Anschauungen) nothwendig und allgemein ist, und daher aus der Anschauungsfähigkeit entspringen muss. Ihrer sind zwei:

a) was in allen unmittelbaren Vorstellungen des Objects überhaupt nothwendig ist — die Zeit;

b) was in allen äussern unmittelbaren Vorstellungen des Objects nothwendig ist — der Raum.

2. mittelbare Erkenntnisse *a priori*, und zwar

a) Begriffe *a priori*, oder das, was von allen Objecten nothwendig muss gedacht werden, z. B. dass es

Substanz sei oder Accidens, dafs es eine Urfach habe und Wirkungen hervorbringe u. f. w.

b) Urtheile, und zwar

α) analytifche, oder folche, wo das Prädicat durch blofse Entwickelung des Subjects gefunden werden mufs, und alfo mit dem Subject nothwendig verbunden ift, z. B. ein Körper kann mit einem andern nicht an demfelben Ort feyn; oder

β) fynthetifche, d. i. folche, wo das Prädicat durch ein Drittes mit dem Subject verbunden ift, welches feinen Grund in dem Erkenntnifsvermögen des erkennenden Subjects hat, und daher diefe Verbindung nothwendig macht, z. B. alles, was gefchieht, mufs eine Urfache haben.

c) Ideen, oder das, wodurch die Vernunft fich die Vollftändigkeit aller Erfahrungsreihen vorftellt, und welches in keiner Erfahrung, die ftets unvollftändig ift und wieder auf eine andere hinweifet, vorkömmt, z. B. Gott, d. i. die Idee von der letzten Urfache der ganzen Reihe aller Urfachen und Wirkungen; Freiheit, d. i. die Idee von dem Erften der ganzen Reihe alles Gegründeten, und daher Nothwendigen; Unfterblichkeit, die Idee von einem Zuftande, der das Fortfchreiten zur Erreichung des höchften Guts möglich macht; das höchfte Gut oder die Seligkeit ift eine Idee von der gerechten Verbindung der Glückfeligkeit mit der Heiligkeit zu Einem Object, als der Gränze einer unendlichen Annäherung moralifcher und endlicher Wefen, S. Freiheit, Unfterblichkeit. Seligkeit.

25. Die Wiffenfchaft, die fich mit allen diefen Erkenntniffen *a priori* befchäftigt, heifst die Metaphyfik. In diefer kann man entweder gewiffe Sätze *a priori* zum Grunde legen, ohne zu prüfen, wie der Verftand zur Erkenntnifs derfelben gelangt, und was man dadurch erkennen kann, dann ift die Metaphyfik dogmatifch; oder man ftellt diefe Prüfung vorher an, ehe man diefe Sätze gebraucht, dann ift die Metaphyfik critifch. Die Prüfung des Erkenntnifsvermögens felbft, um den Urfprung, den Umfang und die Gränzen folcher Begriffe und Sätze zu erforfchen, heifst die Critik der Erkenntnifsver-

mögen. Derjenige Theil der Metaphyſik, welcher das Syſtem aller Erkenntniſſe *a priori* critiſch erforſcht, abhandelt, heiſst die Transcendentalphiloſophie; der Theil aber, welcher ſie auf einen einzelnen empiriſchen Begriff, z. B. den der Natur, eines Weſens mit Naturtrieben u. ſ. w. anwendet, Metaphyſik dieſer beſondern Begriffe.

Kant Crit. der reinen Ver. S. 2 — 6. 60.
Deſſ. Ueb. eine Entd. S. 68. ff
Schultz Prüf. der Kant. Crit. S. 1. ff.
Lamberts Organ. 1 Th. S. 348. 412 — 416.
Baumgartens Metaphyſ. §. 22.

Aberglaube.

Superſtition, δεισιδαιμονια, *ſuperſtitio*, *ſuperſtition*. Das Vorurtheil, ſich die Natur ſo vorzuſtellen, als ſei ſie den Regeln nicht unterworfen, die der Verſtand ihr als ſein eigenes, weſentliches Geſetz zum Grunde legt (U. §. 40. 158). Wer dieſe Erklärung des Aberglaubens verſtehen, und die Richtigkeit derſelben einſehen will, der muſs von der ganzen Theorie der Erkenntniſs, nach den Grundſätzen der critiſchen Philoſophie, richtige Begriffe haben. Ich will daher dieſe Theorie hier deutlich vorzutragen ſuchen.

I. Es iſt nehmlich in obiger Erklärung dreierlei zu erörtern:

1. Was das für ein eigenes, weſentliches Geſetz iſt, das der Verſtand hat;

2. Was für Regeln der Verſtand durch dieſes Geſetz (in 1.) der Natur zum Grunde legt;

3. Wie man ſich die Natur ſo vorſtellen könne, als ſei ſie dieſen Regeln (in 2.) nicht unterworfen, und daſs dieſes ein Vorurtheil ſei.

1. Um demnach deutlich einzuſehn, was das für ein eigenes, weſentliches Geſetz iſt, was der Verſtand hat, müſſen wir uns zuvörderſt einen deutlichen Begriff vom Verſtande und ſeinem Geſchäft machen.

a) Der Verſtand iſt, nach Kant, das Vermögen, nicht bloſs deutlicher Erkenntniſſe, ſondern der Erkennt-

niſſe überhaupt; weil eine critiſche Unterſuchung der Erkenntniſsvermögen zeigt, daſs die Sinne nicht etwa bloſs undeutlich, ſondern gar nicht erkennen, vielmehr nur die Werkzeuge ſind, vermittelſt welcher uns der Stoff zur Erkenntniſs geliefert wird. Nach der critiſchen Philoſophie ſind nehmlich alle die Gegenſtände, die uns in die Sinne fallen, die wir fühlen, ſchmecken, ſehen, hören und riechen, uns ſelbſt, in ſo fern wir uns durch die Sinne wahrnehmen, nicht ausgeſchloſſen, nicht Dinge, die, wenn es keine Menſchen gäbe, welche ſie wahrnähmen, dennoch ſo vorhanden wären, als wir ſie wahrnehmen. Sondern ſie ſind ſelbſt Vorſtellungen, die eben ſo wohl aus dem Erkenntniſsvermögen des Menſchen entſpringen, als ſeine Gedanken, nur mit dem Unterſchiede, daſs dasjenige, was wir durch die Sinne wahrnehmen, nicht willkührlich durch unſer Erkenntniſsvermögen hervorgebracht werden kann, ſondern daſs in ihnen etwas iſt, das unſerm Erkenntniſsvermögen anders woher gegeben wird, indem wir nicht machen können, daſs z. B. ein Garten, den wir ſehen, aus unſern Augen eben ſo verſchwinde, als ein Gedanke aus unſerm Innern; oder daſs z. B. ein Elephant auch wirklich vor unſern Augen da ſtehe, wenn wir an ihn denken. Wir haben daher eine Fähigkeit, irgend wodurch, ſolche Eindrücke zu bekommen, durch die es möglich wird, daſs wir ſolche unwillkührliche Vorſtellungen, z. B. den Garten, den wir ſehen, die Töne, die wir hören, bekommen. Dieſe Fähigkeit, ſolche Eindrücke zu erhalten, heiſst die Sinnlichkeit. Allein dieſe Eindrücke bekommen wir nicht mit einemmale, ſondern nach und nach, und ob es uns gleich vorkömmt, als ſähen wir z. B. gleich den ganzen Garten auf einmal, ſo rührt das doch nur von der Schnelligkeit her, mit der die Eindrücke auf einander folgen, und von der eben ſo groſsen Schnelligkeit, mit der ſie verbunden werden, ſo wie ein Lichtpunkt z. B. an dem Feuerrade eines Feuerwerks auch, ſeiner Schnelligkeit wegen, ein feuriger Kreis zu ſeyn ſcheint. Wir können nehmlich in jedem Augenblick nur einen einfachen Eindruck erhalten, der dem einfachen Eindruck des folgenden Augenblicks

weicht, aber doch mit ihm und dem auch ihm folgenden Eindruck des dritten Augenblicks und den Eindrücken mehrerer folgenden verbunden werden und so Ein Ganzes vorstellen kann. Kant nennt diese Eindrücke auf unsre Sinnlichkeit, wenn er sie so unverbunden, wie sie durch die Sinne in uns kommen, vorstellen will, das gegebene Mannichfaltige. Dieses verbindet der Verstand nun, und bildet oder verarbeitet es zu einem Ganzen sinnlicher Vorstellungen, so daſs nun z. B. ein Garten u. s. w. vor unsern Augen liegt. Die weitere Entwickelung s. in dem Artikel Anschauung.

b) Das Geschäft des Verstandes nun bestehet eigentlich im Erkennen, oder Erkenntnisse hervorzubringen. Zu einer jeden Erkenntniſs gehört aber

α) ein Object, oder ein Gegenstand, der erkannt werden, oder von dem der Verstand ein Erkenntniſs hervorbringen soll;

β) Vorstellungen, die irgend woher, vermittelst der Sinnlichkeit, dem Verstande gegeben werden, und durch die das Object erkannt werden soll (C. 137.).

c) Die Erkenntniſs bestehet nehmlich

α) in der Beziehung gewisser Vorstellungen (b, β) auf ein Object (b, α), d. i. darin, daſs der Verstand sich denkt, jene Vorstellungen (b, β) stellen ein gewisses Object vor, und sind nicht etwa ein bloſses Gedankenspiel ohne Sinn und Bedeutung;

β) darin, daſs auch diese Beziehung, der Vorstellungen auf ein Object, bestimmt ist, d. h. daſs ihr gewisse Prädicate beigelegt werden, vermittelst welcher diese Beziehung so und nicht anders ist. So wird z. B. eine Vorstellung von einem gewissen Object so gedacht, daſs sie nur von diesem Einen, oder von allen derselben Art gilt; daſs sie entweder dem Begriff des Objects beigelegt, oder von demselben verneint wird. Dies sind Bestimmungen der Beziehung einer Vorstellung auf ihr Object.

d) Dieser jetzt erörterte Begriff der Erkenntniſs wird daher noch deutlicher, wenn wir das durch die Erkenntniſs entstandene Product, oder das Erkenntniſs, als ein Urtheil betrachten, in welchem der Begriff des zu erkennenden Objects (b α) das Subject, und jede Vor-

ſtellung (b, β), durch die etwas vom Object vorgeſtellt werden ſoll, ein Prädicat iſt. Die Erkenntniſs beſtehet nun in der (durch die Beſchaffenheit des Urtheils, ob es allgemeines oder beſonderes, ein bejahendes oder verneinendes u. ſ. w. iſt) beſtimmten Verbindung beider, des Subjects und Prädicats, d. i. des Begriffs des Objects und der Vorſtellungen (in b, β) zu einem Urtheil. Der Begriff des Objects (im Subject) iſt nehmlich derjenige Begriff, in welchem ich mir dasjenige Mannichfaltige vereinigt denke, welches durch die Eindrücke der Sinnlichkeit einzeln gegeben, aber durch den Verſtand zu einer ſolchen Vorſtellung verbunden worden, die das Object unmittelbar vorſtellt, und daher Anſchauung heiſst. So habe ich jetzt, da ich einen Garten vor mir ſehe, die unmittelbare Vorſtellung eines Objects, ſo, daſs zwiſchen dem Gegenſtande, den mein Verſtand, ſeiner Natur gemäſs, der Anſchauung ſetzen oder unterlegen muſs, und der Anſchauung ſelbſt keine Vorſtellung weiter in der Mitte liegt. Wenn ich daher den Garten ſehe, oder wenn ich eine Muſik höre, ſo habe ich die Anſchauung eines Objects; wenn ich mir aber den Garten, die Muſik denke, ohne daſs ich mir die Merkmale derſelben entwickele, ſo habe ich den Begriff eines Objects, oder eines Etwas, deſſen Mannichfaltiges in einer Anſchauung vereinigt, unmittelbar vorgeſtellt oder wahrgenommen, und in einem Begriff vereinigt, mittelbar vorgeſtellt oder gedacht wird. Der Begriff des Objects iſt nun das Subject möglicher Urtheile. So iſt mir z. B. jetzt vermittelſt meiner Sinnlichkeit, welche Eindrücke erhält, und insbeſondere des Gefühls und Geſichts, ein Mannichfaltiges gegeben, das von dem Verſtande zu einer Anſchauung vereinigt, von mir erkannt, oder auf ein Object bezogen wird, das ich Schreibtiſch nenne. Der Verſtand vereinigt nehmlich, um dieſe Erkenntniſs hervorzubringen, jenes in der Anſchauung befindliche Mannichfaltige in einen Begriff, von dem Prädicate möglich ſind, der aber, weil noch keine Prädicate von ihm angegeben ſind, weiter nichts iſt, als der noch gänzlich unbeſtimmte Begriff eines gewiſſen Objects. Nun fange ich an, dieſen Begriff zu beſtimmen. Zuerſt denke ich die in ihm,

vermittelſt der Anſchauung, gegebenen Vorſtellungen eines Tiſchblatts, der Füſse, der Farbe (welches noch kein Erkennen, ſondern ein bloſses Denken iſt); aber zweitens ſtelle ich mir dieſe Vorſtellungen als durch die Anſchauung gegeben, und daher in dem Begriff des Objects, Schreibtiſch, nothwendig enthaltene Prädicate vor, d. h. mein Verſtand bringt dieſe Vorſtellungen in eine Beziehung mit dem Object, Schreibtiſch; endlich drittens wird auch noch dieſe Beziehung beſtimmt, oder ſo gedacht, daſs ich die Prädicate nur Einem Schreibtiſch, nehmlich dem meinigen, nicht allen möglichen, oder auch nur einigen beilege; daſs ich ſie nicht von ihm verneine, ſondern bejahe, und zwar ohne alle Bedingung und endlich ſo, daſs ich nicht behaupte, der Schreibtiſch könne die ihm durch jene Prädicate beigelegten Beſchaffenheiten haben, ſondern vielmehr, er habe ſie wirklich. So iſt nun dieſe Beziehung der Vorſtellungen in den Prädicaten, auf den Begriff des Objects im Subject, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit, die ein Urtheil haben kann, völlig beſtimmt.

e) Wir ſehen hieraus, daſs zu einer jeden Erkenntniſs eine dreifache Vereinigung oder Verbindung (Syntheſis) von Vorſtellungen erfordert wird:

α) Die Vereinigung des, vermittelſt der Sinnlichkeit, gegebenen Mannichfaltigen ſinnlicher Eindrücke zu einer unmittelbaren Vorſtellung des Objects, welche Anſchauung heiſst.

β) Die Vereinigung des in der Anſchauung befindlichen Mannichfaltigen zu einer mittelbaren (durch diejenige Mittelvorſtellung, welche Anſchauung heiſst, auf das Object gehenden) Vorſtellung des Objects, die zum Subject eines möglichen Urtheils diene, welche der (noch unbeſtimmte) Begriff des Objects heiſst.

γ) Die Vereinigung der durch die Anſchauung gegebenen Vorſtellungen mit dem Begriff des Objects, ſo daſs ſie nun in einer beſtimmten Beziehung mit demſelben gedacht werden, ſo daſs derſelbe wieder, unter gewiſſen Beſtimmungen, dadurch beſtimmt wird, worin nun eigentlich die Erkenntniſs beſteht.

f) Eine jede Vereinigung (Synthesis) von Vorstellungen besteht nun darin, dass, da ich mir jeder Vorstellung einzeln bewusst werde, ich eine jede folgende, deren ich mir bewusst werde, zu einem Bewusstseyn aller derer, deren ich mir vorher bewusst wurde, hinzuthue, und sie so alle in einem Einzigen Bewusstseyn zusammen fasse.

g) Folglich ist Erkenntniss nur möglich durch diese Einheit des Bewusstseyns. Soll also ein Verstand, d. i. ein Vermögen der Erkenntnisse möglich seyn, so muss es auch möglich seyn, uns der Vorstellungen — deren wir uns als einzelner bewusst waren (so dass unser Bewusstseyn so vielfach war, als wir Vorstellungen hatten) — als einer einzigen, die sie alle befasst, bewusst zu werden, oder Einheit des Bewusstseyns hervorzubringen.

h) Dasjenige nun, ohne welches ein Ding an und für sich (innerlich, ohne auf seine Verhältnisse zu andern Dingen z. B. zu seiner Ursache zu sehen) unmöglich ist, heisst sein Wesen. Folglich ist es das Wesen des Verstandes, dass er das Vermögen ist, Einheit des Bewusstseyns (der Vorstellungen) hervorzubringen.

i) Und nun, hoffe ich, wird man deutlich einsehen, was der Verstand für ein eigenes, wesentliches Gesetz hat, nehmlich dieses: dass alles Mannichfaltige der Anschauungen unter obigen drei Vereinigungen oder Synthesen (in e) und folglich unter der, alle Vorstellungen vereinigenden, Einheit des Bewusstseyns stehen müsse, ohne welche nicht einmal die Vorstellung (es sei nun Anschauung oder Begriff) eines Objects möglich ist (d).

2. Hieraus folgen nun ferner die **Regeln**, die der Verstand durch sein in (1) erklärtes eigenes, wesentliches Gesetz der Natur zum Grunde legt. Wir müssen uns zu dem Ende nur erst eine richtige Vorstellung von dem machen, was hier Natur heisst.

a) Es ist hier nehmlich unter Natur der Inbegriff aller der Objecte zu verstehen, die uns irgend durch Anschauungen unmittelbar vorgestellt, und folglich durch den Verstand erkannt werden. Man nennt in der critischen Philosophie das Object einer Anschauung, in so fern

es noch nicht bestimmt ist (1, c, α), eine Erscheinung, um damit anzudeuten, dafs es nicht an und für sich, sondern nur in der Reihe der Vorstellungen des anschauenden Subjects, obwohl unabhängig von seiner Willkühr, d. i. durch Eindrücke auf seine Sinnlichkeit, vorhanden ist. Folglich ist die Natur der Inbegriff aller Erscheinungen, oder aller sinnlichen Objecte, womit folglich alle nicht sinnlichen Objecte, alles was an und für sich existiren mag, daher nicht erscheinen, folglich nicht sinnlich angeschauet und also nicht erkannt werden kann, gänzlich ausgeschlossen wird.

b) Das in einer sinnlichen Anschauung gegebene Mannichfaltige gehört nun nothwendig unter die alles vereinigende Einheit des Bewufstseyns (C. 143), weil durch diese allein die Einheit der Anschauung möglich ist, ohne welche das gegebene Mannichfaltige immer unverbunden vor unserm Bewufstseyn vorübergleiten, und nie zu einer unmittelbaren Vorstellung oder Anschauung eines Objects tauglich werden würde (1. i).

c) Derjenige Actus des Verstandes aber, oder diejenige Handlung desselben, durch welche die Vereinigung des gegebenen Mannichfaltigen in den Vorstellungen (sie mögen nun Anschauungen oder Begriffe seyn) in Ein Bewufstseyn geschieht, ist keine andere als die, wodurch die Vereinigung des Prädicats mit dem Subject zu einem Urtheil bestimmt wird (1, d), welche Handlung Kant die logische Function der Urtheile nennt. Dieser Functionen der Urtheile giebt es aber mehrere (eigentlich zwölfe), so viel nehmlich, als die Beziehung des Prädicats aufs Subject verschieden bestimmt werden kann (1, d).

d) Also mufs alles Mannichfaltige, sofern es in einer Anschauung gegeben ist, in Ansehung dieser logischen Functionen der Urtheile bestimmt, und dadurch in Ein Bewufstseyn verbunden werden.

e) Jede dieser logischen Functionen mufs aber einen Begriff enthalten, welcher die Beziehung des Prädicats auf das Subject bestimmt, z. B. von welchem Umfange die Bestimmung des Subjects durch das Prädicat sey, ob es von einem einzigen, vielen, oder allen gelte; oder von welcher Beschaffenheit die Bestimmung sei,

ob ſie etwas in dem Begriff des Subjects ſetze, bejahe, oder davon ausſchlieſse, verneine u. ſ. w. Dieſe Begriffe aber ſind nothwendig und allgemein, und daher *a priori*, ſie ſind Begriffe, die ſtets bei dem Geſchäft des Erkennens aus dem Verſtande entſpringen, oder durch die vielmehr alle Erkenntniſs möglich wird, indem ſie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Gewiſsheit hinein bringen und ſo alle Verſtandesverbindungen möglich machen.

f) Auf dieſen Begriffen beruhet alſo die Möglichkeit des Verſtandes, ſie gehören zu dem Weſen deſſelben, und heiſsen daher reine Verſtandes-Begriffe oder Categorien. S. Aggregat. Categorien.

g) Alſo ſteht auch das Mannichfaltige in einer gegebenen Anſchauung nothwendig unter Categorien.

h) Dieſe Categorien ſind nun eigentlich die Regeln, welche der Verſtand der Natur, durch ſein eigenes, weſentliches Geſetz, alles gegebene Mannichfaltige in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden, zum Grunde legt. Denn da alles gegebene Mannichfaltige unter dieſen Categorien ſtehet, ſo läſst ſich auch für jede einzelne Categorie die Regel angeben, welche eben das für dieſe einzelne Categorie ausſagt, daſs nehmlich das gegebene Mannichfaltige unter ihr ſtehe. So iſt z. B. der Begriff der Gröſse eine ſolche Categorie; folglich legt der Verſtand der Natur die Regel zum Grunde, d. i. er läſst es gar nicht zu, daſs für uns eine andere (ſinnliche) Natur, als nach dieſer Regel, möglich ſey, daſs alle Erſcheinungen oder Objecte in der Natur, in der Anſchauung, eine Gröſse haben müſſen, und da die Sinnlichkeit, vermittelſt welcher das Mannichfaltige in der Anſchauung gegeben wird, zwei Formen, Raum und Zeit, hat, in denen alle Erſcheinungen angeſchauet werden müſſen, ſo müſſen auch alle Naturdinge, da Raum und Zeit ausgedehnte Gröſsen ſind, ſelbſt ausgedehnte Gröſsen ſeyn.

i) Die Möglichkeit der Natur ſelbſt beruhet alſo auf dieſen Regeln, und eben hierin liegt auch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derſelben für die ganze Natur. S. das Weitere unter dem Artikel Verſtand.

3) Dennoch ſtellen ſich Manche die Natur ſo vor, als ſei ſie dieſen Regeln nicht unterworfen, und das iſt ein Vorurtheil.

Da die Natur jenen Regeln wirklich unterworfen iſt, und alſo nicht anders vorhanden ſeyn kann, und dennoch, wie wir geſehen haben, nichts anders als ein Inbegriff gegebener und durch die Geſetze des Verſtandes verbundener Vorſtellungen iſt, wie kann man ſich denn die Natur anders vorſtellen, als ſie wirklich iſt? Das geſchieht durch ein Vermögen, welches wir haben, einen Gegenſtand, auch ohne deſſen Gegenwart, in der Anſchauung darzuſtellen, welches die Einbildungskraft heiſst. Dieſe Einbildungskraft iſt zu jeder Erkenntniſs durchaus nothwendig, denn ſie muſs eben bei jedem neuen Eindruck auf die Sinnlichkeit den vorhergehenden nicht mehr gegenwärtigen und die mit ihm ſchon verbundene Reihe aller vorhergehenden Eindrücke wieder in der Anſchauung darſtellen, damit der neue Eindruck zu ihnen hinzugethan und ſo eine Anſchauung erzeugt werden kann. Allein dieſe Einbildungskraft verbindet auch nach empiriſchen Geſetzen der Aſſociation, ſie ſetzt nehmlich zuſammen, ſo wie das Gedächtniſs, ein Zweig der Einbildungskraft, Stoff dazu liefert, und ſtellt es bildlich dar, geſetzt, daſs es auch nie vermittelſt der Sinne in uns gekommen wäre. Wenn nun der Verſtand dieſe Zuſammenſetzung nicht gehörig nach den Verſtandesgeſetzen verbindet, ſondern die Einbildungskraft vielmehr Einfluſs auf den Actus des Verſtandes hat, ſo entſtehet der Irrthum, daſs wir etwas für Natur halten, was doch nur durch die Einbildungskraft erdichtet oder geträumt iſt. Denn wird die Einbildungskraft nicht durch die Verſtandesgeſetze gezügelt, ſo entſtehen auch wachend ſolche Producte, als unſere Träume ſind, wenn wir ſchlafen, die wir aber, eben weil wir wachen, und uns dadurch das Kennzeichen des Schlafs abgehet, deſto eher für etwas Wirkliches halten können. So ſetzt z. B. die Einbildungskraft aus Gliedern von verſchiedenen Thieren einen Leib zuſammen, und giebt ihm einen Pferdehals und einen Menſchenkopf, überzieht alles mit Federn von verſchiedenen Vögeln, und ſetzt ihm einen Fiſchſchwanz an (*Ho-*

rat. ars poet. v. 1. *ʃq.*); ʃie kümmert ʃich aber nicht um die Möglichkeit und Wirklichkeit dieʃes Phantoms, denn ʃie urtheilt nicht. Wenn der Verʃtand nun ʃolche Dichtungen der Phantaʃie wie gegebene Eindrücke der Sinnlichkeit behandelt, und ʃie für möglich oder gar wirklich erklärt, ʃo hat er einen Hang, ʃich andere Geʃetze als ʃeine eigenen aufdringen zu laʃʃen, nehmlich hier die empiriʃchen Aʃʃociationsgeʃetze der Einbildungskraft, nach welchen ʃie verbindet, wie es dem Gedächtniʃs einfällt, ʃtatt der Verʃtandesgeʃetze, nach welchen allein etwas möglich und wirklich ʃeyn kann; ein ʃolcher Hang aber heiʃst ein Vorurtheil. Der Verʃtand ʃtehet dann gleichʃam unter der Vormundʃchaft der Phantaʃie, welche ʃtatt ʃeiner verbindet, und er verhält ʃich gegen ʃie nicht thätig und ʃelbʃthandelnd, wie ein Vermögen, das Spontaneität Selbʃtthätigkeit) hat, ʃondern leidend (paʃʃiv).

Beiʃpiel. So iʃt das Vorurtheil, daʃs Cometen unmittelbare Wirkungen der erzürnten Gottheit ʃind, und allgemeine Landplagen verkündigen, eine von der Phantaʃie hervorgebrachte Verbindung, welche vorausʃetzen würde, daʃs etwas in der Natur (nehmlich Cometen, die wir am Himmel ʃehen, und alʃo Naturdinge ʃind), nicht den Naturgeʃetzen unterworfen ʃei, ʃondern unmittelbar von der Gottheit hervorgebracht oder gelenkt werde. Hier verbindet alʃo die Phantaʃie den Vernunftbegriff der Gottheit, dem nie ein ʃinnlicher Eindruck correʃpondirt, mit dem Cometen, den wir ʃehen. Nach den Naturgeʃezzen nehmlich muʃs eine jede Veränderung ihre Natururʃache haben, durch die ʃie entʃtehet. Gott aber iʃt die Grundurʃache aller Urʃachen, das iʃt nicht die unmittelbare Urʃache der einzelnen Naturbegebenheiten, denn die unmittelbare Urʃache einer Wirkung in der Natur muʃs zur Natur gehören, und in der Natur zu finden ʃeyn, und können wir ʃie auch nicht in der Natur wirklich finden, ʃo müʃʃen wir ʃie unʃern Verʃtandesgeʃetzen nach, zu welchen auch das, eine jede Veränderung muʃs ihre Urʃache haben, gehört, dennoch aus der Wirkung als vorhanden ʃchlieʃsen. Der Satz aber, Gott iʃt die Urʃache des Cometen, heiʃst ʃo viel, als daʃs der Comet jetzt da iʃt, hat keine Urʃache

in der Natur, folglich wäre hier die Natur der Regel (Von der Nothwendigkeit einer Natururſache für jede Wirkung in der Natur) nicht unterworfen, welche der Verſtand ihr durch ſein weſentliches Geſetz (hier den Cometen mit den Veränderungen, die vorher gehen und darauf folgen, in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden) zum Grunde legt, und das iſt Aberglaube. Dennoch iſt Gott die Urſache des Cometen, aber ſo, wie er die Urſache der Welt iſt, nehmlich, daſs wir uns die Eindrücke unſrer Sinnlichkeit und ſelbſt das Vermögen, ſie durch Verſtandesgeſetze in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden (und ſo Erfahrung hervorzubringen, deren Inbegriff eben Natur heiſst) als in ihm gegründet vorſtellen müſſen. S. Gott. Schöpfer. Vorſehung.

II. Kant giebt (Berlin. Monatsſchr. Oct. 1786. 327.) noch eine andere Erklärung des Aberglaubens, nehmlich, er ſei die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta. Alle Erkenntniſs iſt nehmlich entweder die *a priori*, oder die *a poſteriori*. Die erſte iſt unumſtöſslich, denn ihr Character iſt, daſs ſie nothwendig und allgemein iſt, und ihr Gegentheil iſt alſo nie und in keinem Falle möglich. Die Erkenntniſs *a poſteriori* iſt die aus Erfahrung, die alſo zufällig, und deren Gegentheil alſo ſo wohl möglich iſt, als ſie ſelbſt. Alle Erfahrung betrifft aber Veränderungen, oder das, was geſchieht, folglich ein Factum oder eine Thatſache. Nun beruhet aber die Sicherheit und Gewiſsheit aller Erfahrungen, folglich aller Erkenntniſs aus Erfahrung eben auf den Naturgeſetzen, oder den Regeln, welche der Verſtand der Natur durch ſein eigenes, weſentliches Geſetz zum Grunde legt (ſ. *a priori* 21.). Wer alſo das Vorurtheil hat, daſs die Natur jenen Regeln nicht unterworfen ſey, dem bleibt nichts übrig als Facta, als Thatſachen, und der unterwirft alſo ſeine Vernunft dieſen gänzlich, ohne eine Gewährsleiſtung für die Sicherheit derſelben zu haben, welche allein in den unumſtöſslichen Geſetzen zu finden iſt, nach welchen jedes Factum erfolgen muſs, und welchen ſich nichts in der Natur entziehen kann, weil es ſonſt ewig auſser unſerm Empfinden und Erkennen bleiben,

nie zu unſerm Bewuſstſeyn gelangen, und folglich kein Theil der Natur ſeyn würde.

III. Der Aberglaube ſoll aber entweder die Stelle des Wiſſens oder des moraliſchen Handelns vertreten, und in ſo fern kann man ihn in den theoretiſchen und practiſchen eintheilen. Das Wort theoretiſch bedeutet nehmlich, in der critiſchen Philoſophie, nicht bloſs, was zur Erkenntniſs eines Gegenſtandes, und practiſch, was zur Anwendung dieſer Erkenntniſs gehört; ſondern theoretiſch iſt, was nach Naturgeſetzen erkannt und angewendet oder ausgeübt wird, und practiſch, was nach dem Sittengeſetz erkannt und ausgeübt wird. Der theoretiſche Aberglaube iſt alſo der, welcher ſich die Stelle der Erkenntniſs und Handlungen nach Naturgeſetzen, und der practiſche, welcher ſich die Stelle der Erkenntniſs und Handlungen nach dem Sittengeſetz anmaſst. Die Zahnſchmerzen durch Vernageln vertreiben wollen, heiſst daher einen theoretiſchen Aberglauben haben; aber das Vorurtheil, am Abend Gott wieder abbeten zu können, was man den Tag über ſündliches gethan hat, iſt ein practiſcher Aberglaube.

IV. Da die Erkenntniſs aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote Religion heiſst, ſo kann der practiſche Aberglaube auch der religiöſe genannt werden, und in dieſer Rückſicht erklärt ihn Kant ſo: er iſt der Wahn, durch religiöſe Handlungen des Cultus etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten (R. IV. St. §. 2. 267). Der Wahn iſt nehmlich diejenige Täuſchung, wenn man ſich einbildet, die bloſse Vorſtellung einer Sache ſei gleichgeltend mit der Sache ſelbſt, ſo iſt z. B. der Beſitz eines Mittels zu irgend einem Zweck, der Beſitz deſſelben bloſs in der Vorſtellung. Da nun religiöſe Handlungen des Cultus, (der äuſseren Gottesverehrung) z. B. Beten, Singen u. ſ. w. in der Befolgung ſolcher für göttlich gehaltenen Verordnungen (Statuten) einer Kirche beſtehen, welche zu Gottes Abſichten als Mittel dienen ſollen, z. B. zur Belebung ſolcher Geſinnungen, die der Pflichterfüllung zum Grunde liegen müſſen; ſo iſt derjenige, der ſchon ſolche

gute Geſinnungen zu haben glaubt, wenn er nur betet, ſinget u. ſ. w. in einem Wahn. Es iſt aber ein abergläubiſcher Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Menſch thun kann, ohne daſs er eben ein guter Menſch ſeyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, und alſo dadurch ſein ſündliches Leben wieder gut zu machen, d. h. ſich vor Gott zu rechtfertigen, z. B. durch Beten und Singen, durch Bekenntniſs ſtatutariſcher Glaubensſätze, d. i. dadurch, daſs man öffentlich erkläre, man nehme gewiſſe Lehrſätze für wahr an, durch Beobachtung kirchlicher Obſervanz und Zucht, d. i. dadurch, daſs man gewiſſe Kirchengebräuche, z. B. Faſten, beobachtet oder ſich Büſsungen auflegt u. d. g. Paulus nennt das (Coloſſ. 2, 23.) eine ſelbſterwählte Geiſtlichkeit (ἐθελοθρησκεια), welches die Vulgata durch Superſtition überſetzt, und Hammond *ſpontaneus diuini numinis cultus* paraphraſirt. Dieſer Wahn iſt aber darum ein Aberglaube, weil er ſich bloſs Naturmittel (nicht moraliſche) wählt, die zu dem, was nicht Natur iſt (d. i. dem ſittlich Guten und dem Wohlgefallen Gottes) für ſich ſchlechterdings nichts wirken können. Die Natur wird alſo hier als Urſache mit Wirkungen in Verbindung gebracht, die nicht ihre Wirkungen ſeyn können, und ſie folglich bloſs der willkührlichen Verbindung, welche die Einbildungskraft hervorbringt, unterworfen, aber nicht den eigentlichen Verſtandesgeſetzen, nach welchen nach Naturgeſetzen nur natürliche Wirkungen, aber nicht übernatürliche und moraliſche, dergleichen das Wohlgefallen Gottes und gute Geſinnungen ſind, hervorgebracht werden können. S. Afterdienſt.

V. a) Die älteren Griechen kannten den Unterſchied zwiſchen religiöſem Aberglauben und einer auf richtigen Vorſtellungen von der Gottheit gegründeten Religioſität nicht, und nannten daher beides mit Einem Namen, Gottesfurcht (δεισιδαιμονια). Darum ſollte (Ap. Geſch. 25, 19. 17, 22.) ſtatt des Worts Aberglauben, nach unſerm heutigen Sprachgebrauch, eigentlich Religion oder Gottesdienſt ſtehen, wie es Hammond auch in ſeiner Paraphraſe ausdrückt (*de ratione, qua Paulus colit Deum*).

b) So ſagt auch Theophraſt: der Aberglaube ſcheint nichts anders zu ſeyn, als Furcht vor der Gottheit: ʼΑμελει ἡ Δεισιδαιμονια δοξιειν εἶναι δειλια προς το δαιμονιον; doch ſagt er δειλια *metus*, nicht δεος *timor*, worin ſchon ein dunkel gefühlter Unterſchied zu liegen ſcheint.

c) Wir finden im Clemens von Alexandrien (*Stromat. lib.* II. p. 377. *Colon.* 1688 eine ſchöne Stelle über dieſen Unterſchied. „Obgleich die Furcht, ſagt er, wie einige wollen, ein Affect iſt, ſo iſt doch nicht alle Furcht ein Affect. Der religiöſe Aberglaube (δεισιδαιμονια) nehmlich iſt (ſubjective) ein Affect, denn er iſt die Furcht vor den Göttern, die den Menſchen ganz durchdringt (εκπαθων τε και εμπαθων). Allein dieſe Furcht vor dem affectloſen Gott iſt affectlos. Denn man fürchtet nicht Gott, ſondern von Gott abzufallen. Wer aber das ſcheuet, der fürchtet dem Böſen unterzuliegen, und ſcheuet das Böſe. Wer nun den Fall ſcheuet, der will ſich unverdorben und affectlos erhalten, der fürchtende Weiſe meidet das Böſe."

d) Die römiſchen Schriftſteller fingen zuerſt an, von dieſem Unterſchied zu reden, den nachher die chriſtlichen, ſowohl griechiſchen als lateiniſchen, auch neuern Schriftſteller z. B. Wyttenbach (*Compend. theol. Dogm. et. Mor. II.* 43. *Sch.* 2.) darin ſetzten, daſs beim Aberglauben falſche Götter, hingegen bei der Religioſität der wahre Gott der Gegenſtand der Verehrung wäre; welches auch richtig wäre, wenn ſie nur darauf aufmerkſam gemacht hätten, daſs auch derjenige nicht der wahre Gott ſeyn könne, der durch religiöſe Handlungen des Cultus zu verſöhnen ſei.

e) Varro machte ſchon einen Unterſchied zwiſchen (religiöſer) Superſtition und Religion (*Anguſtinus de ciuit. Dei. l. IV. c.* 9.). „Der Religiöſe, ſagt er, verehret die Götter, wie man Eltern verehrt, der Abergläubiſche fürchtet ſie, wie man Feinde fürchtet (*Deos a religioſo vereri, ut parentes, a ſuperſtitioſo timeri, ut hoſtes*).

f) Nicht ſo gut unterſcheidet Cicero beides (*de natura Deorum l. II. c.* 28). „Diejenigen, ſagt er, welche ganze Tage beteten und opferten, damit ihre Kinder ſie überleben möchten (*ſibi ſuperſtites eſſent*) wurden davon

Superstitiöse genannt. Die aber alles, was zu den Handlungen des Cultus gehört, fleissig wiederholten (*retractarent et tanquam relegerent*) hiessen religiös (*ex relegendo*). So bekam der Superstitiöse einen Namen, der einen Tadel, und der Religiöse einen Namen, der ein Lob ausdrückt. Augustinus (*de ciu. Dei lib. IV. cap.* 30.) macht aber über diese Stelle des Cicero die ganz richtige Bemerkung: „Es falle in die Augen, dass Cicero hier bloss aus Furcht vor den Landessitten einen Versuch mache, Religion von Aberglauben zu unterscheiden, aber eigentlich kein Unterscheidungsmerkmal angeben könne, weil allerdings der ganze Götterdienst ein Aberglaube sei.

Lactantius (*de vera sapient. l. IV. c.* 26.) tadelt mit Recht auch die Etymologie des Cicero, und macht eben die Bemerkung als Augustinus, dass auf diese Art kein specifischer Unterschied zwischen Aberglauben und Religion sei, wenn derjenige religiös wäre, der für das Heil seiner Kinder einmal, und derjenige superstitiös, der zehnmal dafür bete. Vielmehr müsse das letzte desto besser seyn, wenn das erste schon gut sei, und umgekehrt. Es sei unbegreiflich, wie man dadurch das Prädicat der Religiosität verlieren könne, dass man das ganze Tage thue, was derjenige doch fleissig wiederholen müsse, dem jenes Prädicat zukommen solle. Das Wort Superstitiös rühre vielmehr davon her, dass diejenigen, die es wären, ihre verstorbenen Verwandten als ihre Hausgötter verehrten, und so machten, dass das Andenken derselben sie überlebe (*qui superstitem memoriam defunctorum colunt*); Religiös aber müsse der Mensch seyn, weil er zum Gehorsam gegen die Gottheit verbunden sei (*quod hominem sibi Deus religaverit*).

g) Seneca sagt, die Religion verehrt (*colit*), der Aberglaube beleidigt (*violat*) die Götter. Maximus Tyrius (4. Abh.): der Fromme ist ein Freund Gottes, der Abergläubische ein Schmeichler (κόλαξ) desselben.

Wir haben eine Schrift über den Aberglauben vom Plutarch, in der er ganz richtig von der Frömmigkeit sagt, sie liege in der Mitte zwischen dem Aberglauben und dem Atheismus. In neuern Zeiten hat schon Limborch

Kants Erklärung des Aberglaubens (*Theolog. christ. l. V. c.* 2310). Religiöser Aberglaube, heisst es bei ihm, ist das zu grosse Vertrauen 1, auf die von Gott vorgeschriebenen und auf Moralität hinzuwirkenden religiösen Handlungen des Cultus, mit Vernachläſsigung der Moralität; 2, auf die von Gott nicht vorgeschriebenen, mit der Moralität in gar keiner Verbindung stehenden, religiösen Handlungen des Cultus.

IV. Was den deutschen Namen dieses Vorurtheils, das Wort Aberglauben betrifft, so giebt das aber in der Zusammensetzung mit Glaube und Witz eine sehr schlimme Bedeutung. Es zeigt nehmlich in beiden etwas Vernunftwidriges an, oder eine Verrückung der Erkenntnisvermögen. Der Aberwitzige delirirt, oder wirft alles, was seinen Sinnen gegeben wird, mit dem, was ihm sein Gedächtniſs liefert, unter einander, und sieht, hört, u. s. w. daher alles anders, als andere Menschen, bloſs subjectiv; der Abergläubische hingegen phantasirt, oder setzt das, was er durch Eindrücke auf die Sinne auffaſst zwar, ordentlich zusammen, ohne aus seinem Gedächtniſs etwas mit einzumischen, aber er setzt es mit andern, ihm nicht durch die Sinne gegebenen Gegenständen zusammen, und hält diese Verbindung für Wahrheit. Beim Aberwitzigen ist schon die Anschauung, beim Abergläubischen das Urtheil falsch. Jeder Aberglaube ist eine Phantasie, aber nicht jede Phantasie ein Aberglaube. Man kann den Aberglauben daher auch einen aus der Phantasie entsprungenen Glauben, so wie den Aberwitz einen aus der Verrückung der Phantasie entsprungenen Witz nennen.

Kant. Crit. der Urtheilskraft. §. 40. S. 158.
Dess. Rel. inn. der Grenz. St. 4. §. 2.
Berlin. Monatsschr. Oct. 1786. S. 327.

Abgeleitet,

principiatum, derivé. Dieses Wort bedeutet, daſs dasjenige, wovon es gebraucht wird, z. B. Urtheil, Begriff u. s. w. in einem andern, welches sein Princip heiſst, gegründet sei. Es ist dem Ursprünglichen entgegengesetzt. So ist der Begriff der Hand-

lung ein abgeleiteter Begriff (C. 107.), weil er in dem Begriff der Kraft gegründet ist, indem Handlung die Aeusserung einer Kraft ist, und also ohne den Begriff der Kraft nicht gedacht werden kann. Der Begriff der Handlung setzt also den Begriff der Kraft voraus, dieser aber ist wiederum abgeleitet und in dem Begriff der Causalität gegründet, welcher ein Grundbegriff, oder ein Princip vieler Begriffe ist, nehmlich aller derer, die von ihm abgeleitet werden können, und mittelbar oder unmittelbar in ihm gegründet sind (C. 89). Abgeleitete Verstandesbegriffe oder Prädicabilien sind daher diejenigen Verstandesbegriffe, die aus den ursprünglichen Verstandesbegriffen oder Prädicamenten, auch Categorien genannt, abgeleitet werden können, oder aus mehreren derselben zusammengesetzt sind. Man findet sie, wenn man die Categorien unter einander, oder auch mit den *Modis* der reinen Sinnlichkeit verbindet, z. B. die Categorien der Causalität und Substanzialität mit einander verbunden, giebt die Prädicabilie der Kraft, welche nichts anders ist, als die Causalität einer Substanz, oder eine Substanz als Ursache betrachtet; die Wirkung dieser Kraft ist die Prädicabilie der Handlung; die Dependenz einer andern Substanz von dieser Causalität ist die Prädicabilie des Leidens. Die Categorie der Gemeinschaft in Verbindung mit Ort, einem *Modus* des Raums, und Zugleichseyn, einem *Modus* der Zeit, giebt die Prädicabilie der Gegenwart oder der örtlichen Gemeinschaft; die Gemeinschaft oder Concurrenz durch Kräfte, die einander entgegen wirken, giebt die Prädicabilie des Widerstandes. Die Wirklichkeit, ein Prädicament der Modalität, in Verbindung mit der Folge, einem *Modus* der Zeit, giebt den Uebergang aus dem Zeitpunct, in dem ein Accidenz noch nicht wirklich war, in den, in welchem es vorhanden ist, oder die Prädicabilie des Entstehens, und eben so den Uebergang aus dem Zeitpunct, in welchem es da ist, in den, in welchem es nicht mehr ist, oder die Prädicabilie des Vergehens; der Uebergang selbst, ohne darauf zu sehen, ob er aus dem Zeitpunct des Daseyns in den des Nichtseyns, oder

umgekehrt, geſchieht, iſt die Prädicabilie der Veränderung. Die Categorie der Gröſse als Einheit giebt die Prädicabilie des Maaſses u. ſ. w. (C. 108).

Noch fehlt uns ein vollſtändiges Syſtem aller reinen abgeleiteten Begriffe oder Prädicabilien des reinen Verſtandes, welches in einer vollſtändigen Transſcendentalphiloſophie nothwendig aufgeſtellt, und die Ableitung derſelben von den Stammbegriffen, oder ihre Stammtafel, nebſt der Vollſtändigkeit derſelben nachgewieſen werden muſs (M. I. 120. 121.). Wenn dieſes geleiſtet iſt, ſo iſt der ganze Verſtand gleichſam ausgemeſſen, und ſein ganzes Geſchäft, jedes Object durch alle die Begriffe zu denken, welche entweder unmittelbar aus ihm ſelbſt, oder aus dieſen Stammbegriffen hervorgehen, erſchöpft. Die Ableitung der Prädicabilien aus den Categorien iſt daher nichts anders, als die Darſtellung ihres Urſprungs aus dem reinen Verſtande, vermittelſt der Categorien oder primitiven Begriffe. So iſt dieſe Ableitung metaphyſiſch, im Gegenſatz gegen die logiſche, die nur darauf ſiehet, daſs es niedere Begriffe ſind, die unter höhern enthalten ſind.

Kant Crit. der rein. Vern. §. 10. S. 107. 108.

Abhängigkeit.

S. Verbindlichkeit und Nöthigung, moraliſche.

Abſicht.

S. Zweck; Abſicht der Critik der reinen Vernunft, ſ. Critik der reinen Vernunft.

Abſolut,

ſchlechterdings, *interne*, *abſolute*, *abſolu*. Dieſes Wort hat zweierlei Bedeutungen.

1. bedeutet es das, was dem Relativen entgegengeſetzt iſt, und zeigt alſo an, daſs etwas von einer Sache an ſich ſelbſt, ohne ſie mit andern zu vergleichen, alſo bloſs innerlich (*interne*) gelte. So iſt z. B. etwas abſolut möglich, wenn die Prädicate deſſelben einander nicht widerſprechen, und es alſo denkbar iſt. Das

iſt das Wenigſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, die abſolute Bewegung der Materie, und verſtehet darunter diejenige Bewegung derſelben, welche an und für ſich, in gar keinem Verhältniſs auf eine andere Materie, auſſer der bewegten, gedacht wird, aber daher nie wahrgenommen werden kann (C. 380. f.)

2. bedeutet es aber auch das, was dem Comparativen entgegen geſetzt wird, und zeigt dann an, daſs etwas von einer Sache in aller Beziehung, man mag ſie vergleichen, womit man will, kurz unter jeder Bedingung, alſo uneingeſchränkt gelte. So heiſst z. B. etwas abſolut möglich, was unter jeder Beziehung exiſtiren kann. Das iſt das Meiſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, eine abſolute Herrſchaft, und meint damit eine ſolche, die in jedem Falle gilt; ein abſolutes Subject, oder dasjenige, was in Beziehung auf jeden Begriff Subject iſt, z. B. unſer Ich (Proleg. S. 136.), welches nicht als Prädicat eines andern Subjects kann gedacht werden, ſondern auf das ſich alle Prädicate des innern Sinnes, als auf ihr Subject, beziehen; die abſolute Simplicität eines Dinges, die gänzliche Unmöglichkeit, daſs es zuſammen geſetzt iſt, in Beziehung auf irgend eine Anſchauung deſſelben (C. 465.).

Zuweilen fallen beide Bedeutungen zuſammen, z. B. was innerlich unmöglich iſt, das iſt es auch in aller Beziehung. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, z. B. dasjenige, deſſen Gegentheil innerlich unmöglich, und was alſo innerlich nothwendig iſt, das iſt es zwar auch in aller Beziehung, aber umgekehrt gilt dieſer Satz nicht. Manches nehmlich iſt in aller Beziehung nothwendig, von deſſen inneren Nothwendigkeit wir uns keinen Begriff machen können. Z. B. ein ſchlechthin oder abſolut nothwendiges Weſen heiſst ein ſolches, das in Beziehung auf alles Mögliche nothwendig iſt; von ſeiner innern Nothwendigkeit aber haben wir keinen Begriff, daher ſich auch Manche das Nichtſeyn deſſelben als möglich, und dieſes Weſen folglich als innerlich zufällig denken. (M. I. 429. C. 482.).

Kannt braucht in der transſcendentalen Dialectik das Wort **abſolut** nur in der letztern Bedeutung, nehmlich von dem, was ohne alle Reſtriction oder Einſchränkung gilt (M. I. 430.). Abſoluter **Raum**, ſ. **Raum.**

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. 1 Buch. II. Abſch. S. 380. f.

Abſondern,

abſtrahiren, abtrennen, abziehen, iſoliren, *abſtrahere*, *abſtraire*. 1. Von einem Object, es ſei nun Anſchauung oder Begriff, gewiſſe Bedingungen oder Merkmale wegdenken, heiſst, ſie davon **abſondern**, **abtrennen**, oder von ihnen **abſtrahiren**; und ſich das Object ohne dieſe Merkmale vorſtellen, heiſst, es **iſoliren.** So wird z. B. die Sinnlichkeit **iſolirt**, wenn wir uns bloſs die Fähigkeit, Eindrücke zu erhalten, mit dieſen ihren Eindrücken vorſtellen, und wir **ſondern** das Geſchäft des Verſtandes davon ab, oder **abſtrahiren** davon, wenn wir alles davon wegdenken, oder in unſerm Bewuſstſeyn verdunkeln, was der Verſtand, durch ſeine Begriffe, bei jenen Eindrücken denkt. Vermittelſt der Abſonderung bleibt alſo von einer Vorſtellung nur das übrig, was nicht weiter davon abgetrennt wird (M. I. 39. C. 36.).

α) So **abſtrahiren** wir von unſrer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung auch alle äuſsern Anſchauungen in der Vorſtellungskraft zu befaſſen, wenn wir von den Gegenſtänden alles das wegdenken, was ſie dadurch erhalten, daſs wir nicht anders, als durch die Vorſtellungskraft, zum Bewuſstſeyn derſelben gelangen können. Ein Tiſch z. B., den ich ſehe, iſt eben dadurch, daſs **ich ihn ſehe**, meine Vorſtellung, die nicht anders möglich iſt, als dadurch, daſs meine Sinnlichkeit Eindrücke erhält, welche ich nicht weiter davon ableiten kann, und daſs meine Vorſtellungskraft dabei thätig iſt. Will ich mir nun nicht die Vorſtellung, Tiſch, nehmlich eben den, den ich ſehe, vorſtellen, ſondern das, was dieſer Tiſch wohl ſeyn mag, wenn er nicht, von mir, mir ſelbſt vorgeſtellt wird, oder, was er ſeyn mag, auſser meiner Empfindung deſſelben,

kurz unempfunden und ungedacht, wie er an und für ſich iſt; ſo muſs ich die Art davon wegdenken, wie wir uns ſelbſt innerlich anſchauen, nehmlich als einen continuirlichen Fluſs von Vorſtellungen in der Zeit, denn zu dieſen Vorſtellungen gehört auch die äuſsere Vorſtellung Tiſch. Dann iſt der Tiſch nicht mehr in der Zeit, welche auſser unſrer Vorſtellung, an und für ſich, nicht vorhanden iſt; dann iſt er folglich auch kein Tiſch mehr, ſondern ein mir gänzlich unbekanntes Ding. Denn ich will von allem, was aus dem Vorſtellungsvermögen entſpringt, abſtrahiren, und die Zeit iſt eben die Form, welche die Vorſtellungen von dem Vorſtellungsvermögen erhalten; denke ich alſo die Art, wie das Vorſtellungsvermögen anſchauet, weg, ſo fällt auch die Zeit weg, und iſt unabhängig, ohne Wirkung des Vorſtellungsvermögens zu ſeyn, nichts. Man kann alſo nicht ſagen, alle Dinge überhaupt ſind in der Zeit, denn dann abſtrahirt man von dem Vorſtellungsvermögen, und denkt nicht bloſs ſolche Dinge, die von dem, mit Empfindung geſchwängerten, Vorſtellungsvermögen gebohren ſind, ſondern denkt vielmehr dieſe Bedingungen weg, und dann heiſst der Satz ſo viel als alle Dinge, ſie mögen in der Zeit ſeyn, oder nicht, ſind in der Zeit (M. I. 63. C. 51.).

β) Eben ſo abſtrahiren wir in der allgemeinen Logik von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand denkt, d. i. wenn wir uns die Geſetze vorſtellen wollen, nach welchen der Verſtand verfährt, wenn der denkt, ſo denken wir uns alles weg, was auf ihn Einfluſs haben kann, aber doch nicht zu ihm gehört, oder ſeine alleinige Wirkung iſt, was folglich von den Sinnen herrührt, und was bei jedem Subject anders ſeyn kann, folglich zufällig iſt, z. B. allen Inhalt der Begriffe und Urtheile, den Einfluſs der Sinne darauf u. ſ. w. (M. I. 84. C. 77.).

2. Einen Begriff abziehen oder abſtrahiren heiſst nach den neuern Logikern (Lambert neues Organon. Dianoiolog. §. 17. *La Nie Eſſais conc. l'Entend. hum. liv. II. ch. XI. ſ. 9.*) aber auch, die gemeinſamen Merkmale mehrerer Vorſtellungen von den eigenen Merk-

malen dieſer Vorſtellungen, in Gedanken, trennen, die letztern im Bewuſstſeyn verdunkeln, und die erſtern allein in Eine Vorſtellung des Verſtandes, welcher abſtracter Begriff heiſst, zuſammenfaſſen. Z. B. ich ſehe eines Freundes Pferd und Hund vor mir, ich trenne von den Merkmalen dieſes Pferdes diejenigen, die es mit dieſem Hunde gemein hat, daſs es einen Körper hat, und lebt, und denke nicht an die eigenthümlichen Merkmale des Pferdes und Hundes, als da ſind der Huf, die Pferdegeſtalt, die geſpaltenen Klauen, und die ganze Hundegeſtalt, die Merkmale lebendig und Körper faſſe ich in einen Begriff zuſammen, und bekomme dadurch den Begriff lebendiger Körper, d. h. Thier, welches man den abſtracten Begriff nennt. Allein das iſt ganz unrichtig. Man abſtrahirt nicht den Begriff Thier als gemeinſames Merkmal des Pferdes und Hundes, ſondern man abſtrahirt in dem Gebrauche des Begriffs Thier von der Verſchiedenheit zwiſchen dem Pferde und dem Hunde, von denen die Begriffe unter dem Begriff Thier enthalten ſind. Denn der Begriff als abſtracter Begriff hat keinen Gegenſtand, es giebt kein abſtractes Thier. Die Chemiker ſind allein im Beſitz etwas zu abſtrahiren, wenn ſie eine Flüſſigkeit von andern Materien ausheben, um ſie beſonders zu haben. Der Philoſoph, der das nicht kann, weil er nur mit den Begriffen der Gegenſtände zu thun hat, abſtrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewiſſen Gebrauche des Begriffs nicht Rückſicht nehmen will, oder denkt es nicht mit. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es ſo thun, daſs er entweder bloſs den Begriff eines Kindes *in abſtracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne zu ſagen abſtractes oder concretes Kind. Die Unterſchiede von abſtract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe ſelbſt an. Die Vernachläſſigung dieſer Pünktlichkeit der Schule verfälſcht öfters das Urtheil über einen Gegenſtand. Wenn man ſagt, die abſtracte Zeit, oder der abſtracte Raum haben dieſe oder jene Eigenſchaften, ſo hat es das Anſehen, als ob Zeit und Raum an den Gegenſtänden der Sinne, ſo wie die rothe Farbe

an den Roſen, dem Zinnober, den Wangen eines geſunden Mädchens u. ſ. w. zuerſt gegeben und nur logiſch davon abſtrahirt würden. Sagt man aber, an Zeit und Raum *in abſtracto* betrachtet, d. i. von allen Bedingungen aus der Erfahrung, ſind dieſe oder jene Eigenſchaften zu bemerken, ſo behält man es wenigſtens noch offen, dieſe auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzuſehen, welches, wenn man die Zeit als einen von der Erfahrung abſtrahirten Begriff anſiehet, nicht frei ſteht. Ich kann im erſtern Falle von der reinen Zeit und dem reinen Raume, zum Unterſchiede der in der Erfahrung beſtimmten, durch Grundſätze *a priori* urtheilen, wenigſtens zu urtheilen verſuchen, indem ich von allem Empiriſchen abſtrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich dieſe Begriffe (wie man ſagt) nur von der Erfahrung abſtrahirt habe (wie im obigen Beiſpiele von der rothen Farbe), verwehrt iſt (E. 26.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th Transſc. Aeſth. §. 1. S. 36. — II. Abſchn. §. 6. C. S. 51. — II. Th. Transſc. Logik. Einleit. I. S. 77.
Deſſ. Ueb. eine Entdeck. S. 26. *).

Abſprung,

μεταβασις εἰς ἀλλο γενος, *ſaltus*, *ſaut*. Wenn man in einem Beweiſe das Princip, aus welchem man ihn führt, verläſst, und auf ein anderes übergehet, um eine Lücke im Beweiſe auszufüllen. Wer ſich z. B. anheiſchig macht, das Daſeyn Gottes aus dem cosmologiſchen Argument, d. h. aus der Zufälligkeit der Welt zu beweiſen, wird etwa ſoſchlieſsen: alles, was exiſtirt, muſs eine wirkende Urſachehaben, wodurch es exiſtirt, jede ſolcher Urſachen hat aberwieder ihre Urſache, da dieſes nun ins Unendliche fortgehet, ſo muſs es irgend eine abſolut erſte Urſache der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen geben, die nicht mehr Wirkung einer Urſache, aber wohl Urſache aller jener Wirkungen iſt. Hier iſt nun ein ſolcher Abſprung. Denn nach dem Geſetze der Cauſalität giebt es allerdings eine ſolche aufſteigende Reihe von Wirkungen zu Urſachen, die wiederum Wirkungen anderer Urſachen ſind, und der

Beweis bleibt alſo, ſo lange er es mit dieſer Reihe zu thun hat, bei den Naturgeſetzen, die nichts anders als Geſetze unſers Verſtandes ſind, wodurch die Natur möglich iſt; und ſo lange iſt er auch cosmologiſch. Da man aber in dieſer Reihe keinen abſolut erſten Anfang, und abſolut erſtes Glied finden kann, ſo ſpringt der Beweis aus den Grenzen der Naturgeſetze und folglich des Verſtandes heraus, behält bloſs den Begriff Urſache, und bildet ſich, durch die Forderung der Vernunft, welche Vollſtändigkeit der Reihe will, verleitet, daraus ein intelligibeles Object, d. i. ein ſolches, das nirgends in der Natur zu finden iſt, nehmlich eine unbedingte Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt. Ein ſolcher Abſprung im Beweiſe iſt nicht erlaubt; denn, da er ſein erſtes Princip, hier die Reihe zufälliger, oder von Urſachen abhängender Wirkungen verläſst, ſo wird daſſelbe dadurch ganz müſsig und unnütz für den Beweis.. Es müſste nehmlich nun bewieſen werden, daſs es eine ſolche unabhängige Welturſache gebe, da es nun ſo etwas nicht in der Welt giebt, ſo könnte der Beweis nur aus dem Begriff des Unbedingten geführt werden; das wäre aber der Beweis aus dem ontologiſchen Argument, oder der ſogenannte Carteſianiſche aus dem Begriff des allervollkommenſten Weſens. So ſpringt alſo derjenige, welcher aus dem cosmologiſchen Argument ſchlieſsen will, zuletzt doch über auf das ontologiſche Argument (M. I. 553. a. 486).

Abſprung, Ueberſprung, Sprung, wird überhaupt gebraucht, um den Uebergang aus einem Zuſtand in den andern, ohne durch alle Zwiſchenzuſtände zu gehen, zu bezeichnen. In der Reihe der Erſcheinungen giebt es keinen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*). Man nennt dieſen Satz das Geſetz der Continuität der Veränderungen. Das iſt ſo zu verſtehen: Ein Ding wird verändert, wenn es aus einem Zuſtande in einen andern übergehet, der dem erſtern entgegen geſetzt iſt. Da dieſe Zuſtände nicht zugleich ſeyn können, ſondern auf einander folgen müſſen, ſo geſchieht der Uebergang in der Zeit, deren beide Grenzpuncte die zwei Zeitpuncte ſind, in welchen

die Zuſtände vorhanden ſind (C. 281.). Wir wollen die Zeit des Ueberganges durch eine grade Linie vorſtellen, welche AD heiſse Fig. 1. Was die Puncte A, B, C, D in der Linie ſind, das ſind die Augenblicke in der Zeit, nehmlich nicht Theile, ſondern Grenzen der Zeit. Ein Ding ſei nun im Zeitpunct A, in dem Zuſtande a (ein Menſch ſei z. B. geſund) und gehe über in den Zuſtand d (der Menſch werde krank), in welchen er kömmt, wenn er den Zeitpunct D erreicht. Da zwiſchen zwei Zeitpuncten, A und D, wären ſie auch noch ſo nahe an einander, immer eine Zeit AD ſeyn muſs, weil ſie ſonſt auf einander, A auf D, fallen, und nur einen einzigen Zeitpunct ausmachen würden; ſo muſs auch das Ding, indem es AD durchläuft, ſo viel Zwiſchenzuſtände durchlaufen, als Puncte in AD ſind, d. h. unzählige. Denn, wenn das Ding A verläſst, ſo iſt es nicht mehr im Zuſtande a, und kömmt doch nicht eher in den Zuſtand d, als bis es in D anlangt, folglich befindet es ſich zwiſchen A und D in einem Zwiſchenzuſtande zwiſchen a und d (in $\frac{d - a}{2}$), den wir c nennen wollen (der Menſch iſt nicht mehr geſund, aber auch noch nicht recht krank, er iſt halb krank und halb geſund). Aber auch zwiſchen A und C iſt eine Zeit AC, und ein Zwiſchenzuſtand ($\frac{c - a}{2}$) den wir b nennen wollen, in dem Zeitpunct B. Und ſo kömmt man zwar an Puncte, die A immer näher und näher ſind; da aber keiner derſelben A ſelbſt ſeyn kann, ſo ſind immer noch, ob zwar immer kleinere und kleinere Zeiten dazwiſchen, die wiederum ihre Zeitpuncte haben, in welchen das Ding in einem Zwiſchenzuſtande iſt, der zwar immer weniger und weniger von a unterſchieden, aber dennoch nicht a ſelbſt iſt (M. I. 297. C. 253. f.). Dieſes Geſetz heiſst das der **Continuität** der Veränderungen. Gäbe es aber zwei Zeitpuncte, zwiſchen welchen keine Zeit wäre, und folglich zwei Zuſtände ohne Zwiſchenzuſtand, ſo hieſse der Uebergang aus einem Zuſtand in den andern ein **Abſprung**, welcher, wie wir geſehen haben, unmöglich iſt. Ein ſolcher **Abſprung**, **Ueberſprung** oder **Sprung** müſste

auch nicht die kleinſte Zeit erfüllen, und kann darum auch nur in ſo ferne mit einem eigentlichen Sprunge verglichen werden, als bei einem eigentlichen Sprunge nicht die Theile der geraden Linie, z. B. AB durchlaufen werden; aber eine Linie wird dennoch auch bei einem eigentlichen Sprunge durchlaufen, nehmlich die krumme Linie AB. Der Abſprung wäre aber eine Succeſſion oder Folge zweier Zuſtände auf einander, d. i. ein Geſchehen, ohne daſs irgend eine Zeit zwiſchen beiden Zuſtänden läge, welches ſich widerſpricht; weil alle Succeſſion oder alles Geſchehen eben das Aufeinanderfolgen in der Zeit bedeutet. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem Uebergang aus einem Grad der Intenſität (Realität) in den andern, z. B. eines Lichts aus dem Zuſtande des heller Leuchtens in den des minder hellen Leuchtens. Wenn ein Licht jetzt dreimal heller leuchtet als vorher, ſo muſs es nothwendig erſt $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, 1 und 2 mal weniger geleuchtet haben, ja es läſst ſich immer noch eine Zwiſchenzahl angeben, nach der es geleuchtet hat. Leuchtete nun ein Licht gleich dreimal ſchwächer, ohne alle Zwiſchenzuſtände des Leuchtens zu durchlaufen, ſo wäre das ein Abſprung, welcher wegen der Continuität der Zeit, in welcher alle Veränderungen vorgehen müſſen, unmöglich iſt (M. I. 295.).

Man ſieht, daſs hier nicht von der Wahrnehmung dieſes Ueberganges durch alle Zwiſchenzuſtände die Rede ſeyn kann, welche eben ſo wenig möglich iſt, als eine Kanonenkugel auf ihrem Fluge, in jedem Puncte des Raums, den ſie durchläuft, wahrzunehmen. Daher ſcheint uns das ſchnelle Durchlaufen der Zwiſchenzuſtände zuweilen ein Sprung zu ſeyn.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 253 — 256; 4, *,* S. 281; II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. Anmerk. zu 4. Ant. 1. zur Theſis. S. 486.

Abſtrahiren.

S. Abſondern.

Abziehen.

S. Absondern.

Acceleration.

S. Beschleunigung.

Accidenz,

Zufälligkeit, συμβεβηκος, *accidens*, *accident*. C. 229. Die positive Bestimmung (Realität) einer Substanz, oder die Art, wie sie existirt, z. B. die Zerbrechlichkeit des Glases; das Urtheil hingegen, dass das Glas nicht weich ist, legt demselben kein Accidenz bei, sondern verneint bloss ein Accidenz, die Weiche, von demselben. Das heisst, die Realitäten oder positiven (bejahenden) Bestimmungen sind bloss Accidenzen, aber nicht die Negationen oder negativen (verneinenden) Bestimmungen: s. Bestimmung, Substanz. Die Prädicate der categorischen Urtheile bezeichnen jedesmal Accidenzen, z. B. das Glas ist zerbrechlich; ausgenommen in den unendlichen Urtheilen, in welchen die Prädicate das Nichtseyn eines Accidenz enthalten, z. B. die Seele ist unsterblich. Die Sterblichkeit ist nehmlich ein Accidenz, dessen Nichtseyn im Prädicate ausgedrückt wird. S. unendliche Urtheile (M. I. 269.).

1. An einem jeden Dinge, das wir erkennen, ist nehmlich zweierlei zu unterscheiden (C. 224.).

a) etwas, vermöge dessen es, bei allen Veränderungen, dennoch immer dasselbe ist, und das nennt man die Substanz; und

b) etwas, vermöge dessen es in dem folgenden Augenblick nicht mehr vollkommen so vorhanden ist, oder ganz auf dieselbe Art existirt, als in dem vorhergehenden, und das heisst das Accidenz.

Das Holz verbrennt z. B. zu Rauch, Kohlen und Asche. Dasselbe Ding also, was als Holz existirte, ist nun, durch die Veränderung, welche vermittelst des Feuers mit ihm vorgegangen ist, als Rauch, Kohlen und Asche vorhanden. Diejenigen positiven Bestimmungen nun, vermöge deren dasselbe Ding vorher Holz, und nun Rauch,

Kohlen und Asche ist, sind seine Accidenzen, z. B. der verschiedene Zusammenhang seiner Theile, die verschiedene Farbe, specifische Schwere, Brennbarkeit, u. s. w. (M. I. 264.).

2. Es giebt keine Substanz ohne Accidenz, d. i. jedes Ding muss auf irgend eine Art bestimmt seyn, es läst sich kein Ding denken, und noch weniger kann es uns wirklich vorkommen, welches nicht mit gewissen positiven Bestimmungen vorhanden wäre. Das Accidenz ist also ein Begriff *a priori*, der allen unsern Begriffen von wirklichen Gegenständen nothwendig anhängt. S. *a priori* (M. I. 265.).

3. Der Begriff des Accidenz ist ein Stammbegriff des reinen Verstandes (eine Categorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht categorisch urtheilen könnten. Hätte Unser Verstand nicht die angebohrne Anlage, Vorstellungen als positive Bestimmungen eines Dinges (Accidenzen) zu denken, so könnten wir einem Object nicht unbedingt ein Prädicat beilegen. S. Categorie.

4. Accidenzen aber sind nur an solchen Dingen realiter möglich, welche wir wahrnehmen können, und diese müssen sie haben. Uebersinnliche Dinge sind nicht in der Zeit, weil sie nicht im innern Sinn, dessen Form die Zeit ist, vorgestellt werden. Daher lassen sich wohl positive Bestimmungen von ihnen denken, weil sich von einem jeden Subject ein Prädicat bejahen läst, ohne dass man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann ist auch nur von logischer Existenz im Verstande die Rede; nehmlich, dass kein Widerspruch entstehet, wenn wir ein Subject, welches dadurch gedacht wird, sinnlich oder übersinnlich, mit einem Prädicate zu einem bejahenden categorischen Urtheile verbinden. Wird aber einer Substanz ein Accidenz so beigelegt, dass damit zugleich behauptet wird, die Substanz existire auch ausser dem innern Sinn mit diesem Accidenz, welches das Accidenz erst von einem bloss logischen Prädicat unterscheidet, so muss das Accidenz, das in dem Prädicat eines Urtheils der unter dem Subject gedachten Substanz beigelegt wird, entweder immer an dem Dinge vorhanden seyn,

dann wäre es aber das Ding oder die Subſtanz ſelbſt, oder es iſt nicht immer daran vorhanden, dann iſt es ein wahres Accidenz; beides aber ſetzt voraus, daſs es in der Zeit exiſtirt, und alſo ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand iſt. Daher hat ſchon Auguſtinus bemerkt, daſs der Begriff des Accidenz auf Gott nicht anwendbar ſei, ſo wenig, als die übrigen Prädicamente des Ariſtoteles *).

5. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Accidenz läſst ſich nur, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungskenntniſs anwenden. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung, welche die Anwendung der Categorien auf die empiriſchen Anſchauungen möglich macht, um ſie durch Begriffe zu beſtimmen, oder zu denken, heiſst ein transſcendentales Schema. S. Schema. Das Schema des Accidenz iſt der Wechſel des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung der Succeſſion des Wandelbaren, deſſen Daſeyn in der Zeit verläuft. Dadurch nehmlich, daſs ich mir an dem Beharrlichen einen Wechſel denke, wird die Zeit vorgeſtellt, und dadurch, daſs etwas in der Anſchauung gegebenes Reales in dem Beharrlichen wechſelt, wird die Zeit wahrgenommen. Soll daher die Erſcheinung in der Zeit ſeyn, ſo muſs ſie Accidenzen haben, welche wechſeln, oder wovon das eine dem andern folgt, und wieder einem andern weicht; und ſoll etwas an einem Dinge erkannt werden, ſo muſs es als eine poſitive Beſtimmung deſſelben gedacht werden können, dann muſs es aber auch mit andern poſitiven Beſtimmungen an einem beharrlichen Dinge wechſeln, weil es ſonſt weder von einem bloſs logiſchen Prädicate, noch von dem zufälligen Wechſel bloſser Gedanken würde unterſchieden

*) *Auguſtinus de cognitione verae vitae, Cap. III. Nempe nomine et verbo cuncta exprimuntur, quae ſub x praedicamentis humano corde concipiuntur, ſed quod ex his nullum proprie deo conueniat, manifeſta ratio comprobat. — His x praedicamentis cuncta humana conditio includitur, et ab his omnibus proprietates ſummae eſſentiae euidenti ratione penitus excluduntur. Cuncta enim, quae vel oppoſitionem, vel contrarietatem, vel accidens ſuſcipiunt, nulla ratione deo proprie conueniunt.*

werden können. Diese Accidenzen nun sind es, welche in der Zeit verfliessen, entstehen und vergehen, und dadurch die Wahrnehmung der Zeit möglich machen; wodurch nicht sie selbst, sondern die Substanzen, an denen sie wechseln, verändert werden.

6. Man erklärt das Accidenz gemeiniglich, es sei dasjenige, was den Substanzen inhärirt (*est ens, cuius esse est inesse*), und nennt das Daseyn derselben die Inhärenz, zum Unterschiede vom Daseyn der Substanz, welches die Subsistenz heisst. Das Accidenz kann nehmlich nie wirklich (realiter), sondern blos in Gedanken (logisch, durch Abstraction) von der Substanz abgesondert werden. Allein ob die Accidenzen gleich jederzeit real, oder etwas an der Substanz wirklich vorhandenes, nie blosse Negationen sind, so sind sie doch weder Theile der Substanz, noch eine Art wirklicher Wesen, denen etwa die Substanz zur Stütze dient; denn diese würde auch abgetrennt von der Substanz, nur nicht gestützt, d. i. nur nicht in ihrem gehörigen Zustande, vorhanden seyn können. Nun ist aber eben der Inbegriff der vorhandenen Accidenzen einer Substanz ihr Zustand: folglich hiesse obige Behauptung, dass die Substanzen die Stützen der Accidenzen sind, nichts anders, als die Accidenzen wären Substanzen, und die Substanzen, die ihnen zur Stütze dienen, ihre Accidenzen. Die Accidenzen sind also nicht Dinge, sondern Bestimmungen eines Dinges (M. I. 269. C. 230.).

7. Die Categorie Substanz und Accidenz drückt eigentlich kein solches Verhältniss aus, wie etwa die der Ursache und Wirkung. Man kann eigentlich nicht sagen, es ist ein Verhältniss zwischen den Accidenzen und der Substanz, der sie inhäriren. Denn die Accidenzen lassen sich nicht wirklich von der Substanz absondern, sondern es ist nur eine logische Absonderung (Abstraction), wenn wir sie für sich allein, und dann im Verhältniss zu ihrem Substrat der Substanz betrachten. Allein die Categorie der Substanz und des Accidenz macht alle Verhältnisse möglich, sie ist die Bedingung aller Verhältnisse, und daher gehört sie unter den Titel der Relation (des Verhältnisses (C. 230.). Denn die Dinge stehen nur durch ihre

Accidenzen im Verhältnifs mit einander. Die Subftanzen werden z. B. als Urfachen betrachtet, welche auf einander wirken, das ift, einen Wechfel ihrer Accidenzen hervorbringen. Ja, diefe Categorie liegt fogar allen übrigen zum Grunde. Denn was drücken alle übrigen Categorien anders aus als Accidenzen der Subftanz? Daher können auch alle Accidenzen in 4 Arten eingetheilt werden, in die Quantität, Qualitäten, Relationen und Modalität der Subftanz. Nur ift zu merken, dafs die Quantität der materiellen Subftanzen nur durch Hinzukunft oder Abfonderung der Theile wechfelt. S. Quantität. Die Modalität ift ein Accidenz der Subftanz, das nicht eigentlich an dem Dinge befindlich ift, fondern nur die Art ausdrückt, wie es vorhanden ift, ob blofs in Gedanken (als möglich), oder in der Reihe der Erfcheinungen (als wirklich), oder nach nothwendigen Verftandesgefetzen (als nothwendig). S. Modalität.

8. Man kann die Accidenzen auch nach der zweifachen Form der Sinnlichkeit eintheilen, in äufsere, oder die des äufsern Sinnes, z. B. die Bewegung der Materie, und innere, oder die des innern Sinnes, z. B. das Denken; die erftern find im Raume und in der Zeit, die letztern blofs in der Zeit vorhanden. Daher kann auch ein Object einen äufsern und einen innern Zuftand haben, der letztere ift aber nur möglich, wenn das Object ein Vorftellungsvermögen hat.

9. Man kann die Accidenzen auch eintheilen in wefentliche und aufserwefentliche. Die erftern find diejenigen, welche mit der Subftanz zufammengenommen das Wefen derfelben ausmachen, und heifsen Eigenfchaften (*Attributa*); die letztern aber find folche, welche wechfeln, ohne dafs das Wefen aufhört, und heifsen Modificationen (*Modificationes*).

10. Die Subftanzen bekommen von den wefentlichen Accidenzen ihren Namen; fo lange z. B. an einer gewiffen Subftanz gewiffe Beftimmungen find, heifst fie Holz, find diefe vermittelft des Feuers andern gewichen, fo heifst fie Kohle.

11. Man kann endlich auch die Accidenzen in reine und empirifche, und die erftern in logifche und me-

taphyfifche eintheilen. Der Grund und die Bedeutung der erftern Eintheilung ift aus den Artikeln *a pofteriori* und *a priori* deutlich; der Grund der letztern aber beruhet darauf, dafs die Accidenzen entweder folche Beftimmungen feyn können, die den Objecten dadurch beigelegt werden, dafs fie überhaupt gedacht werden, oder folche, die ihnen aus der Erkenntnifsquelle *a priori* anhängen, aus der fie entfpringen, z. B. diejenigen, welche durch die Categorien möglich werden, z. B. dafs jedes Ding die Wirkung einer Urfache ift, und mit andern Dingen in Wechfelwirkung ftehet. Der logifchen zählten die Alten fünf, das Gefchlecht (*genus*), die Art (*fpecies*), die Verfchiedenheit (*differentia*), das Eigenthümliche (*proprium*) und die Inhärenz (*Accidens in fpecie*), welches letztere aber, wie wir gefehen haben, eigentlich ein metaphyfifches ift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptft. S. 183. II. Hauptft. III. Abfchn. 3. A. S. 227, 229 f. — Anhang. 3. S. 321.

Lamberts Architectonik, 20. Hauptft. §. 613. ff. I. Th. S. 253. ff.

Achtung,

moralifches Gefühl, moralifches Intereffe, *fenfus moralis*, *fens moral*, *intérêt moral*. So heifst die Vorftellung von einem Werthe, der unfrer Selbftliebe Abbruch thut (G. 16. *)). Ein Wefen nehmlich, das Naturtriebe hat, macht die Befriedigung derfelben, alfo fich felbft, zum Gegenftand feiner Begehrungen; der Hang dazu, oder der in ihm liegende Grund der Möglichkeit der aus den Naturtrieben entfpringenden Neigungen dazu, heifst die Selbftliebe. Nun beftehet der Werth einer Sache in derjenigen Befchaffenheit derfelben, dafs fie für uns ein Gegenftand des Begehrens feyn kann. Folglich hat alles das, wodurch unfere Neigungen, oder die Quelle derfelben, die Naturtriebe befriedigt werden, für uns einen Werth. Gefetzt aber, es gäbe für uns noch andere Gegenftände des Begehrens, deren Werth fich nicht auf unfere Neigungen

gründete, sondern denen vielmehr unser Hang zur Befriedigung unserer Neigungen nachstehen müsste, so hätten diese Gegenstände für uns einen noch grössern Werth, und die Vorstellung von diesem Werthe, die sie eben zu Gegenständen des Begehrens für uns machte, hiesse Achtung. Wir begehrten dann diese Gegenstände nicht um unsertwillen, sondern um ihrentwillen, und setzten unser eignes Selbst und unsre Neigungen ihnen nach, wenn sie nicht mit einander zusammenstimmen, d. i. die Vorstellung von einem solchen Werthe thäte unsrer Selbstliebe Abbruch. Es läst sich aber kein anderer Gegenstand denken, für den wir Achtung haben könnten, als das Sittengesetz, oder solche Wesen, in denen wir uns auch das Sittengesetz als Bewegungsgrund ihrer Begehrungen denken.

1. Diese Achtung ist eigentlich ein Gefühl, welches durch die blosse Idee des Sittengesetzes in uns gewirkt wird. Es ist aber von allen übrigen Gefühlen specifisch verschieden. Denn

a) von allen übrigen Gefühlen können wir bloss ihren Ursprung *a posteriori* erkennen; wir wissen nicht, ob uns ein Gegenstand mit Lust oder Unlust erfüllen werde, aber die Idee des Gesetzes muss ein Gefühl in uns hervorbringen, das allen Gefühlen der Neigung widerstehet; denn sonst könnten wir es unmöglich als Gesetz für uns denken, d. i. der Befriedigung unsrer Naturtriebe vorziehen. Dieses Gefühl muss also so gut möglich seyn, als das Sittengesetz selbst, und wir sehen *a priori* ein, dass es möglich ist.

b) Alle übrigen Gefühle empfangen wir durch den Einfluss der Vorstellung des Objects auf unsere Gefühlsfähigkeit vermittelst unsrer Neigungen; nur dieses wird von uns durch den Vernunftbegriff (die Idee) des Sittengesetzes selbst gewirkt; denn wäre das nicht, so wären wir nicht frei bei der Befolgung des Sittengesezzes, sondern ein Spiel des durch dasselbe gewirkten Gefühls.

c) Jedes andere Gefühl läst sich begreifen. Ich empfinde Lust am Genuss einer wohlschmeckenden Frucht, und ich begreife warum. Denn wie sollte mir das nicht Lust machen, was mir wohlschmeckt, und ausserdem

meinen Hunger ſtillt. Das Gefühl der Achtung für das Sittengeſetz iſt unbegreiflich; denn wie eine bloſse Idee alle Luſt an wirklichen Gegenſtänden, die den Sinnen ſchmeicheln, und ungeſtüm fordernde Naturtriebe beſiegen, und trotz ihnen das Begehrungsvermögen lenken kann, das begreift Niemand.

2. Noch deutlicher wird uns die Vorſtellung werden, die wir uns von der Achtung machen müſſen, wenn wir uns deutlich denken, wie der Wille oder das Begehrungsvermögen zum Wollen oder Begehren beſtimmt wird. Wenn irgend ein ſinnlicher Gegenſtand, z. B. eine Frucht, uns in die Sinne fällt, und der Naturtrieb, z. B. der Hunger, wirkt, ſo entſtehet eine Begierde nach dem Gegenſtande, und alſo, wenn wir die Frucht bereits einmal genoſſen haben, und ihren Wohlgeſchmack und ihre hungerſtillende Kraft kennen, eine Neigung zu derſelben, deren Befriedigung mit Luſt verknüpft iſt. Nun kömmt aber die Vorſtellung des Geſetzes dazu, das oft wider unſre Neigung ſpricht, oder uns das verbietet, wozu wir Neigung haben. Geſetzt nun, die Frucht wäre eines Andern Eigenthum, ſo ſagt das Geſetz: du ſollſt nicht ſtehlen. Hier kämpfen nun zwei Vorſtellungen gegen einander, die Neigung und die Vernunftvorſtellung des Verbots. Soll nun die letztere die Neigung in uns überwinden, und zwar ſie ganz allein, ohne daſs etwa Furcht vor der Schande, oder vor der Strafe, die vielleicht in der bürgerlichen Geſellſchaft mit dem Diebſtahl verknüpft iſt, mit wirke (denn da möchte zuweilen eine Abneigung entſtehen, die gröſser wäre, als jene Neigung, und die Ueberwindung natürlich, und unwillkührlich, folglich nicht verdienſtlich ſeyn); ſo muſs

a) etwas in uns ſeyn, was jener Neigung entgegen wirkt, folglich Abneigung vor der Befriedigung derſelben hervorbringt, d. h. die Vorſtellung von der Befriedigung jener Neigung muſs mit Unluſt verknüpft ſeyn, ſobald dieſes Etwas wirkt. Dieſes Etwas iſt nun die bloſse Vorſtellung des Verbots, welche ein Gefühl gegen jene Neigung in uns wirken muſs.

b) Aber dieſes Gefühl, das der Neigung entgegen wirkt, kann auch nicht unwillkührlich ſeyn, wie

etwa die Furcht vor der Schande oder der Strafe, sondern es muſs durch die Wirkung unſers eignen Willens auf unſre Fähigkeit, Luſt oder Unluſt zu fühlen, hervorgebracht werden.

c) Daher entſtehet hier das Unbegreifliche, daſs eine bloſse Vorſtellung der Vernunft das bewirkt, was ſonſt nur die Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes bewirken kann, und daſs der Wille vor dem durch die Vorſtellung des Gegenſtandes möglich werdenden Gefühl hergehet, und es hervorbringt, da ſonſt das Begehren auf das Gefühl (der Neigung) folgt, und durch daſſelbe hervorgebracht wird. Wir ſehen hier nur die Richtigkeit dieſer Vorſtellung ein; warum ſie unbegreiflich ſeyn muſs, werde ich in der Folge zeigen.

Dieſes unbegreifliche Gefühl nun iſt die Achtung für das Geſetz (P. 138. 139).

3. Die Achtung für das Geſetz iſt alſo zwar ein Gefühl, aber doch ein ſolches, das von jedem andern ſpecifiſch verſchieden iſt. Denn alle andere Gefühle werden durch Einfluſs der Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes auf unſre Fähigkeit des Gefühls empfangen; dieſes allein aber muſs ſelbſt gewirkt werden, wie (in 1, b. 2, b.) gezeigt worden. Da wir nun das Wohlgefallen, was wir an der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes finden, das Intereſſe am Gegenſtande nennen, ſo können wir ſagen, alle ſinnlichen Gegenſtände, zu denen wir Neigung haben, intereſſiren uns, oder flöſsen uns ein Intereſſe für ſich ein, aber an der Befolgung des Geſetzes nehmen wir ein Intereſſe (G. 38.); das Vermögen, ein ſolches moraliſches Intereſſe am Geſetze zu nehmen, oder zur Achtung fürs Geſetz, heiſst auch das moraliſche Gefühl (P. 141, 142), welches auch einige den moraliſchen Sinn nennen. Es iſt eigentlich das Vermögen der Vernunft, den Willen durch die Vorſtellung des Geſetzes wider die Neigung zu beſtimmen (die practiſche Vernunft); welches wegen der Unterdrückung der Neigung und des daraus entſpringenden Einfluſſes des Geſetzes auf den Willen das moraliſche Gefühl heiſst. S. Intereſſe.

4. Dennoch ist das Gesetz, als solches, d. i. abstrahirt von allen Belohnungen und Strafen, die etwa als mit der Befolgung oder Uebertretung desselben verbunden gedacht werden, weder ein Gegenstand der Neigung, noch der Furcht; nicht der Neigung, weil die Befolgung des Gesetzes kein Genuss ist, Neigung aber ist der Hang zu einem gewohnten Genuss; nicht der Furcht, weil die Uebertretung des Gesetzes kein Schmerz ist, Furcht aber ist Abneigung vor Schmerz. Die Vorstellung des Gesezzes selbst also hat auf die Gefühlsfähigkeit keinen Einfluss, da sie weder Zuneigung noch Abneigung gegen das Gesetz erregt. Wir haben aber das besondere Vermögen, Regeln des Handelns als Gesetze für uns zu erkennen, welches Vermögen die practische Vernunft heisst. Wir erkennen eine Regel des Handelns, z. B. die, nicht zu stehlen, als Gesetz für uns, heisst nichts anders, als, wir sind uns bewusst, dass unser Wille dieser Regel untergeordnet, ihr unterworfen seyn soll, und dieses Bewusstseyn ist eben die Achtung fürs Gesetz.

5. Die Achtung bestehet also darin, dass

a) unser Begehrungsvermögen, durch die Vorstellung des Gesetzes, willkührlich bestimmt wird, und eben darum den Namen eines Willens verdient;

b) dass wir uns dessen bewusst sind, dass es das Gesetz, und nicht etwa ein sinnlicher Gegenstand, etwa Furcht vor Strafe, oder Hoffnung der Belohnung ist, welches das Begehrungsvermögen bestimmt.

Und in so fern kann man die Achtung eine Wirkung des Gesetzes nennen, und sie auch so erklären: sie ist das Bewusstseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden (P. 143.). Wir werden in der Folge sehen, dass andre Philosophen dieses umgekehrt, und das Gesetz als eine Wirkung des moralischen Gefühls betrachtet haben.

6. Die Achtung hat indessen doch etwas analogisches mit Furcht und Neigung (P. 143. f.). Denn

a) als Unterwerfung unter ein Gesetz, wider alle Neigungen, d. i. unter ein Gebot, mit dessen Befolgung für das Subject, das eine Neigung zum Gegentheil hat, Zwang verbunden ist, enthält das Gefühl der Achtung keine Lust, sondern so fern vielmehr Unlust an der Handlung in sich; daher auch eine jede Pflicht ungern erfüllt wird, wenn die Erfüllung wirklich aus Pflicht geschieht. Dazu kömmt, daſs dasjenige, was unsrer Selbstliebe Abbruch thut, uns zugleich zurücksetzt, indem es unsern Eigendünkel, oder das unbedingte Wohlgefallen an uns selbst, niederschlägt, oder uns demüthigt. Also demüthigt die Vorstellung des moralischen Gesetzes jeden Menschen, indem dieser mit derselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Und dieses ist ein negatives Gefühl, und wirklich pathologisch, oder ein solches, das aus unsern Neigungen wider unsern Willen entspringt; denn wir können nicht machen, daſs die Vorstellung des Gesetzes uns nicht afficire, d. i. die practische Vernunft gänzlich aus uns wegschaffen, so daſs wir in uns selbst alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengesetz ab (G. 20). Wo das sittliche Gesetz spricht, da giebt es auch weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sei (U. 16.). Und wir wären Sklaven des Sittengesezzes, wenn wir uns nicht dasselbe selbst gäben, und die Wirkung der practischen Vernunft, welche wir Achtung fürs Gesetz nennen, nicht Wirkung unsrer eigenen Causalität (einer unbegreiflichen Willkühr) wäre. Die Achtung ist in so fern so wenig ein Gefühl der Lust, daſs man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläſst. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Critik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Deswegen sucht

man fich einzubilden, es zwecke lediglich auf unfern Vortheil ab, um der läftigen Achtung lofs zu werden, und es zum Gegenftande unfrer Neigung zu machen (P. 137.).

b) Da diefer Zwang aber durch Gefetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch ein erhebendes Gefühl, welche Wirkung der practifchen Vernunft auf die Fähigkeit des Gefühls die Selbftbilligung (ein angenehmes Gefühl der Billigung unferes moralifchen Zuftandes) genannt werden kann. Dadurch nehmlich, dafs jenes Gefühl der Unluft den Widerftand der Neigung gegen das Gefetz aus dem Wege fchafft, wird die Wirkung des Gefetzes auf das Subject pofitiv befördert, und in diefer Rückficht ift jenes Gefühl zugleich Achtung für das Gefetz, welches Verhältnifs eigentlich nichts finnliches ift, fondern im Urtheil der Vernunft liegt. Hat man daher erft den Eigendünkel abgelegt, und der Achtung practifchen Einflufs verftattet, fo ift in diefem Gefühl wiederum fo wenig Unluft, dafs man fich an der Herrlichkeit des Sittengefetzes nicht fatt fehen kann, und die Seele fich in dem Maafse felbft zu erheben glaubt, als fie das heilige Gefetz über fich und ihre gebrechliche Natur erhaben fiehet (P. 138. U. 16.). Darum kann diefes Gefühl nur auch ein Gefühl der Achtung fürs moralifche Gefetz, aus beiden Gründen (a und b), zufammen aber ein moralifches Gefühl genannt werden (P. 133.). Diefes Gefühl kann nun, zum Unterfchiede von den pathologifchen, ein practifches genannt worden.

7. Alle Achtung für Perfonen ift eigentlich nur Achtung fürs Gefetz, z. B. der Rechtfchaffenheit, der Wahrheit u. f. w., wovon die Perfon in fich das Beifpiel auffiellt. Weil wir die Erweiterung unferer Talente auch als Pflicht anfehen, fo ftellen wir uns an einer Perfon von Talenten auch gleichfam das Beifpiel eines Gefetzes vor, das uns auffordert, ihr, durch Uebung, hierin ähnlich zu werden; darum haben wir auch Achtung für eine Perfon von ausgebildeten Talenten (P. 138. 139.). Auf Sachen geht Achtung gar nicht. Diefe können Neigung, und wenn es Thiere find, z. B. Pferde, Hunde,

Katzen u. f. w., fo gar Liebe, andre Dinge, z. B. das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, Furcht, niemals aber Achtung in uns erwecken. Selbft Bewunderung, z. B. der Stärke eines Thiers, ift noch nicht Achtung. Man kann fogar über die Macht eines Menfchen erftaunen, ohne ihn zu achten. Nur für einen rechtfchaffenen Mann, der uns die Thunlichkeit des Gefetzes durch die That beweifet, haben wir Achtung, wenn wir uns gleich felbft eines gleichen Grades der Rechtfchaffenheit bewufst find. Denn, da beim Menfchen immer alles Gute mangelhaft ift, fo fchlägt das Gefetz, durch ein Beifpiel anfchaulich gemacht, doch immer unfern Stolz nieder, da hingegen die Unlauterkeit des Mannes, den wir vor uns fehen, uns nicht fo bekannt ift, als unfere eigene, daher er uns in einem reinern Lichte erfcheint. Achtung ift ein Tribut, den wir dem Verdienfte nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äufserlich damit zurückhalten, fo können wir doch nicht verhüten, fie innerlich zu empfinden (P. 135 — 137.).

8. Das moralifche Gefetz alfo beftimmt nicht nur objectiv, oder allgemein geltend für alle vernünftige Wefen, den Gegenftand der Handlung, oder was gut und böfe ift *), fondern auch fubjectiv das Begehrungsvermögen (des Einzelnen) durch das Gefühl der Achtung, und in fo fern ift daffelbe Triebfeder, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einflufs hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluffe des Gefetzes auf den Willen beförderlich ift (P. 158.).

9. Heinrich Home (Verfuche über die erften Gründe der Sittlichkeit V. II. K. 2.) fagt: „Wir haben ein befonderes Gefühl, vermöge deffen wir billigen oder mifsbilligen, und diefes Gefühl ift überflüfsig hinreichend, uns zu zeigen, was wir thun, oder was wir nicht thun follen.“ Hiernach geht alfo ein Gefühl, das auf Moralität geftimmt ift, im Subject vor dem Gefetz her, oder es wird durch diefes Gefühl beftimmt, was Gefetz

*) Sollte nicht das αισθητηριον Hebr. 5, 14, das moralifche Gefühl, als Anlage feyn?

für unſere Handlungen iſt. Das iſt aber unmöglich, weil alles Gefühl ſinnlich iſt; die Triebfeder der ſittlichen Geſinnung darf aber nicht ſinnlich, ſondern muſs das Geſetz ſelbſt ſeyn. Hätten wir keine ſinnlichen Gefühle, ſo hätten wir freilich keine Neigungen, und alſo auch nicht das Gefühl, welches Achtung heiſst; aber die Urſache der Beſtimmung der Gefühlsfähigkeit zur Achtung liegt doch in der reinen practiſchen Vernunft, und dieſes Gefühl kann daher ſeines Urſprungs wegen nicht pathologiſch, oder unwillkührlich aus der Neigung entſprungen, ſondern muſs practiſch gewirkt, oder durch die reine Vernunft hervorgebracht, heiſsen. Dadurch, daſs die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes der Selbſtliebe den Einfluſs und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, als ſei das Subject der Gegenſtand eines unbedingten Wohlgefallens, wird das Hinderniſs der reinen practiſchen Vernunft vermindert, und die Vorſtellung des Vorzuges ihres objectiven oder allgemeingültigen Geſetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des Geſetzes durch die Wegſchaffung des Gegengewichts der Neigung, alſo relativ, oder im Verhältniſſe auf einen durch die Antriebe der Sinnlichkeit afficirten Willen, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht. Und ſo iſt die Achtung fürs Geſetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, ſondern ſie iſt die Sittlichkeit ſelbſt, welche objectiv als ein Sittengeſetz, ſubjectiv als Triebfeder betrachtet wird. Die practiſche Vernunft verſchafft nehmlich, als Vermögen der Sittlichkeit, dadurch, daſs ſie der Selbſtliebe oder dem Inbegriff aller Neigungen (im Gegenſatze mit practiſcher Vernunft) alle Anſprüche abſchlägt, dem Geſetze, das dann allein Einfluſs hat, Anſehn. Noch iſt hierbei zu merken: daſs, weil die Achtung eine Wirkung auf die Gefühlsfähigkeit iſt, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Weſens, ſie dieſe Sinnlichkeit vorausſetzt. Da nun jede Empfindung, folglich auch jedes Gefühl, alſo auch das moraliſche, Grade haben muſs, über welche noch immer höhere Grade gedacht werden können, ſo ſetzt das moraliſche Gefühl die Endlichkeit ſolcher Weſen voraus, denen das moraliſche Geſetz Achtung auflegt. Achtung fürs Geſetz kann alſo einem höchſten, oder auch einem

von aller Sinnlichkeit freien Wesen, wie Gott gedacht wird, nicht beigelegt werden. Denn da es für dasselbe kein Hinderniss der practischen Vernunft geben kann, dergleichen die Sinnlichkeit ist, so kann es auch weder gedemüthigt, noch erhoben werden, oder das Gefühl der Selbstbilligung haben (P. 134. 135.). Das moralische Gefühl dient also nicht zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern bloss zur Triebfeder, um das Sittengesetz in sich zur Maxime oder zur Regel der Handlungen zu machen (P. 135.).

10. Diese Achtung fürs Gesetz wird nun hauptsächlich erfordert, wenn eine Handlung aus Pflicht geschehen seyn soll. Denn die Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Es wird also zweierlei erfordert, wenn es von einer Handlung gelten soll, dass durch sie eine Pflicht, aus Pflicht, erfüllt worden sei:

a) die objective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie für eine jede Vernunft gültig ist, nehmlich, sie muss mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Dann ist die Handlung pflichtmässig, und diese Beschaffenheit heisst auch die moralische Nothwendigkeit, die Gesetzmässigkeit oder Legalität der Handlung;

b) die subjective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie aus der besondern Triebfeder des Subjects entsprungen ist; da muss der Wille bloss durch die Achtung fürs Gesetz zu derselben bestimmt worden seyn. Dann erst ist die Handlung aus Pflicht, bloss um des Gesetzes willen, d. i. aus Achtuug fürs Gesetz geschehen, und diese Beschaffenheit heisst auch die Moralität oder der moralische Werth der Handlung (P. 144.).

11. Wir müssen also das moralische Gefühl oder die Achtung fürs Gesetz ja nicht für einerlei mit dem sogenannten guten Herzen halten. Derjenige hat ein gutes Herz, dessen Neigungen auf solche Gegenstände gerichtet sind, welche das Sittengesetz zum Inhalt ihrer Maximen oder Lebensvorschriften macht. Dann geschieht das aus Neigung, was aus Achtung fürs

Gesetz geschehen sollte, die Handlung ist legal, aber nicht moralisch. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpuncte, unter vernünftigen Wesen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmaassen, gleichsam als Volontaire (Menschen, die nicht dazu verbunden sind) uns mit stolzen Einbildungen über den Gedanken von Pflicht (d. h. dass wir wider unsre Neigungen genöthigt werden,) wegzusetzen, und uns schmeicheln, als wollten wir, vom Gebote unabhängig, dasjenige aus eigener Lust thun, was das Gebot andern gebietet, und wozu folglich für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disciplin oder Zucht der Vernunft, und müssen in allen unsern Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts entziehen, oder dem Ansehn des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, dass wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäss, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Pflicht und Schuldigkeit, nicht aber Liebe und freies Wohlwollen sind die Benennungen, die wir allein unserm Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch practische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehn des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben, etwa aus Liebe zur Ordnung, erfüllt würde (P. 146. 147.).

12. Das Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten (Matth. 22, 37.) widerspricht dem nicht. Denn als Gebot fordert es Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überlässt es nicht der beliebigen Wahl eines guten Herzens, sich diese Liebe zum Grund-

ſatz ſeiner Handlungen zu machen. Es iſt aber hier bloſs von einer practiſchen Liebe die Rede. Denn Gott können wir nicht ſinnlich lieben, weil er kein Gegenſtand iſt, der uns in die Sinne fällt, und alſo Einfluſs auf unſer Gefühl, und ſo eine Neigung in uns hervorbringen könnte. Bei Menſchen iſt nun das wohl der Fall, aber es iſt nicht möglich, auf Befehl zu lieben, oder eine Neigung in uns hervorzubringen, wenn der Gegenſtand nicht liebenswürdig iſt. Ich kann unmöglich Zuneigung zu einem, der Geſinnung nach verworfenen, und dem äuſsern Anſehn nach, höchſt widerlichen Räuber haben. Gott lieben heiſst alſo, ſeine Gebote gerne thun, den Nächſten lieben, alle Pflichten gegen ihn gerne erfüllen. Das Gebot aber kann auch nicht gebieten, dieſe Geſinnung wirklich zu haben, ſondern darnach zu ſtreben. Das drücken auch die Worte Jeſu aus, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe, und von allen deinen Kräften (Marc. 12, 30.). Denn thäte man das gerne, was das Gebot gebietet, ſo wäre das Gebot überflüſſig, thun wir es aber nicht gerne, ſondern aus Achtung fürs Geſetz, ja macht das Gebot gar dieſe Achtung zur Triebfeder, ſo würde es das Gegentheil (das Thun der Pflicht mit Unluſt) von dem wirken, was es gebietet (das Thun der Pflicht mit Luſt). Dieſes Geſetz ſtellt alſo das Ideal der Heiligkeit auf, oder die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit, dem wir uns nur in einem unendlichen Fortſchreiten nähern können. Könnte nehmlich ein vernünftiges Geſchöpf jemals alle moraliſche Geſetze völlig gerne thun, ſo müſste es keines Selbſtzwangs mehr bedürfen. Das iſt aber nicht möglich. Denn da es immer abhängig bleibt in Anſehung deſſen, was zu ſeiner Zufriedenheit erfordert wird, ſo kann es nie ganz frei von Begierden und Neigungen werden; da nun dieſe mit dem moraliſchen Geſetze nicht einerlei Quelle haben, ſo wird ihre Zuſammenſtimmung immer zufällig, mithin ihre Nichtzuſammenſtimmung immer möglich ſeyn, alſo immer Achtung fürs Geſetz, die aber mit Unluſt verknüpft iſt (6, a), der Grund der Befolgung deſſelben ſeyn müſſen (10, b); das Geſetz wird daher immer Gebot für

ein solches Wesen bleiben (6, a), und seine Tugend nie in Heiligkeit übergehen, d. i. die Achtung fürs Gesetz wird sich nie in Liebe zu demselben verwandeln (P. 147 — 150.).

13. Hierdurch wird nicht nur der Religionsschwärmerei (Ueberschreitung der Grenzen der Vernunft in Beziehung auf den Begriff der Gottheit) in Ansehung der Liebe Gottes, sondern auch der moralischen Schwärmerei (der Ueberschreitung der Grenzen, die die practische reine Vernunft der Menschheit setzt) in Ansehung der Liebe des Nächsten, vorgebeuget. Die sittliche Stufe, worauf jedes vernünftige Geschöpf (endliche Wesen) stehet, ist Achtung fürs moralische Gesetz, sein moralischer Zustand ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen. Wenn man die Gemüther in den Wahn versetzt, der Bestimmungsgrund ihrer Handlungen sei nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz (10, b), dessen Joch sie tragen müfsten, dem sie gehorchen müfsten, sondern die Handlung sei ein Verdienst, das sie sich machen könnten, so ist das moralische Schwärmerei; denn nicht zu gedenken, dafs die Triebfeder alsdann pathologisch ist, weil sie in der Selbstliebe bestehet, so ist es phantastisch, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu schmeicheln, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sei. Es lassen sich wohl Handlungen andrer, wenn sie blofs um der Pflicht willen, und mit grofser Aufopferung geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, und doch nur so fern Spuren da sind, dafs sie ganz aus Achtung für die Pflicht geschehen sind. Will man sie aber Jemanden als Beispiel zur Nachfolge vorstellen, so mufs durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moralische Gefühl (10, b)) zur Triebfeder gebraucht werden, welche es nicht unserm Eigendünkel (eiteln Selbstliebe) überläfst, uns auf verdienstlichen Werth was zu Gute zu thun. Wir werden auch gewifs zu allen preiswürdigen Handlungen

ein Gebot finden, folglich, dafs fie nicht von unferm Belieben abhängen (P. 150 — 152.).

14. Kant giebt (in der Critik der Urtheilskraft §. 27. S. 95.) noch eine andere Erklärung von der Achtung, nehmlich fie fei das Gefühl der Unangemeffenheit unferes Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gefetz ift. Es ift nun die Frage: wie ftimmt diefe Erklärung mit der vorher gegebenen überein?

a) Wir haben gefehen, dafs die Achtung ein Gefühl ift, das durch die blofse Idee des Sittengefetzes in uns gewirkt wird (1); folglich mufs bei dem Gefühl der Achtung eine Idee in unferm Vorftellungsvermögen feyn, die für uns Gefetz ift; aber

b) foll auch diefe Idee durch das Vermögen unfers Willens ganz allein Einflufs auf unfere Willensbeftimmung haben, fo dafs wir nichts weiter wollen, als was das Gefetz will. Nun haben wir aber Neigungen, die oft ganz was anders begehren, als was das Gefetz will, und diefe Neigungen können wir unterdrücken und dadurch dem Gefetz Eingang bei uns verfchaffen. Da diefes nun durch das Gefühl der Achtung gefchieht, fo ift diefes Gefühl des Widerftandes gegen die Neigung zugleich ein Gefühl davon, wie unangemeffen wir noch dem Sittengefetz find, oder wie fehr wir immer noch hinter der Idee deffelben zurückbleiben, und wie unangemeffen alfo immer noch das Vermögen unfers Willens zur Erreichung der Idee des Gefetzes ift.

c) Da es nun unfere eigene Vernunft ift, die die Erreichung jener Idee von uns fordert, und durch den Einflufs auf unfern Willen auch zeigt, dafs es unfre Beftimmung ift, nach jener Angemeffenheit zu ftreben, fo ift die Achtung fürs Gefetz zugleich Achtung für unfern eigenen, durch die Vernunft beftimmten Willen, und für unfre Beftrebung, nehmlich die, die Angemeffenheit unfers Willens zur Idee des Sittengefetzes in uns zu bewirken.

15. Wie unterfcheidet fich aber Achtung von Hochachtung, Ehrfurcht und dem Gefühl des Erhabenen?

a) Ehrfurcht ist auch ein Gefühl, es wäre nehmlich, der Etymologie nach, das Gefühl der Furcht vor der Ehre, die einem Gegenstande gebührt. Nun ist Furcht die Abneigung vor Schmerz, und Ehre ist das Interesse für die Achtung, die einem Gegenstande gebührt, und welches entweder in dem zu ehrenden Wesen selbst, oder in einem Andern ist, der dasselbe ehret. Ehren heisst aber dieses Interesse äussern, oder durch gewisse Zeichen die Achtung zu erkennen geben. Da nun alle Achtung unsrer Selbstliebe Abbruch thut, und uns demüthigt, so mischt sich unter das Interesse an der Achtung, die dem (zu ehrenden) Wesen gebührt, eine Unlust, die etwas Analogisches mit Schmerz hat, ohne doch wegen des Interesse daran selbst Schmerz zu seyn, und dieses Gefühl ist die Ehrfurcht, welche Achtung erweckt, aber nicht die Achtung selbst, sondern die mit einem Interesse an der Achtung verbundene Unlust ist. Die Majestät des Gesetzes flösst Ehrfurcht ein, welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter erweckt (R. 11.*).

b) Schiller sagt (in der neuen Thalia 3. B. S. 217.). „Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechseln. Achtung geht nur auf das Verhältniss der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner practischer Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung. Hochachtung hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäss handelt, empfunden. Daher ist Achtung kein angenehmes, eher drückendes Gefühl, Hochachtung hat hingegen etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes (da sie das Interesse am Gesetz befriedigt Vernunftwesen erfreuen muss. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht. Achten muss auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müsste er aufhören, ein Nichtswürdiger zu seyn.“ Allein das Interesse am Gesetz ist nicht pathologisch, sondern selbstgewirkt, und das Gesetz kein Gegenstand der Neigung (3. 4.), es kann daher auch der Anblick der Realisirung desselben

nicht Liebe unter die Achtung mischen. Das Wort Hoch zeigt allerdings an, daſs Hochachtung nicht eine abſolute Achtung iſt, wie die Achtung fürs Geſetz, welche in Beziehung aufs Geſetz keine Grade haben kann, aber in Beziehung auf ein Weſen, welches das Geſetz unvollkommen befolgt, und daher mehr oder weniger Achtung erweckt, relativ, und folglich gegen ein Weſen, welches das Geſetz ſelten übertritt, Hochachtung genannt wird. Wenn der Nichtswürdige keine Hochachtung für den Tugendhaften hat, ſo rührt das davon her, daſs er zu ſeiner eigenen Entſchuldigung ſich überredet, alle übrigen heuchelten nur Tugend, bei keinem wirke die ſubjective moraliſche Triebfeder (Achtung fürs Geſetz) die geſetzmäſsigen Handlungen; folglich rührt es von ſeinem Unglauben an die Tugend der Menſchen her (R. 10. *)).

c) Das Gefühl des Erhabenen iſt ebenfalls ein Gefühl der Achtung, nehmlich der Achtung für unſere eigene Beſtimmung. Wir nennen nehmlich etwas erhaben, wenn das Vermögen unſerer Einbildungskraft nicht zureichen will, die Gröſse deſſelben zu faſſen, z. B. den fürchterlich tobenden Ocean, eine unüberſehbare egyptiſche Pyramide u. ſ. w. Nun iſt unſere Vernunft das Vermögen, welches die Vollendung deſſen fordert, was der Verſtand denkt, und die Vernunftbegriffe oder Ideen ſind nichts anders, als Vorſtellungen von der Vollendung der Reihen von Begriffen, welche der Verſtand liefert (ſ. *a priori.* 24, c. Idee); die Einbildungskraft aber iſt nur ein Vermögen, ſich der Gränze, welche die Vernunft in der Idee aufſtellt, ohne Ende zu nähern. Die Unangemeſſenheit der Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft überhaupt erregt daher, beim Anblick eines erhabenen Gegenſtandes, ein Gefühl in uns, welches das Gefühl des Erhabenen iſt, und um deſſentwillen wir eben den Gegenſtand erhaben nennen, ob es wohl eigentlich unſere Gemüthsſtimmung iſt. Die Vernunft ſchreibt uns nehmlich, beim Anblick eines ſolchen Gegenſtandes, die Zuſammenfaſſung deſſelben durch die Einbildungskraft als ein Geſetz vor, die Einbildungskraft vermag es aber nicht vollkommen, daher entſtehet das Gefühl, welches wir Achtung nennen. Nun iſt es aber

nicht der Gegenſtand, den wir achten, ſondern das Geſetz der Vernunft, welches uns hier die Zuſammenfaſſung des Gegenſtandes in der Anſchauung eines Ganzen vorſchreibt, d. i. unſere eigene Beſtimmung (14, c.); nur daſs wir hier dieſe unſere Beſtimmung mit dem ſinnlichen Gegenſtande verwechſeln, und letztern erhaben nennen, weil er uns die Ueberlegenheit unſerer Vernunft über unſer ſinnliches Vermögen der Einbildungskraſt, folglich unſere Vernunftbeſtimmung, gleichſam anſchaulich macht (U. 96.). Man kann alſo ſagen, das Gefühl des Erhabenen iſt das Gefühl der Achtung, wenn es durch einen ſinnlichen Gegenſtand erweckt wird, welcher alsdann erhaben heiſst, und welcher uns Achtung einzuflöſsen ſcheint, die aber eigentlich Achtung für das Geſetz unſerer Vernunft iſt. S. Erhaben.

16. Wie nun die bloſse Vernunftidee des Sittengeſezzes unſern Willen beſtimmen kann, ſo daſs derſelbe auf die Gefühlsfähigkeit wirkt, und Achtung fürs Geſetz hervorbringt, iſt unbegreiflich. Wir können aber einſehen, warum es unbegreiflich ſeyn muſs. Die Willensbeſtimmung iſt nehmlich ein Phänomen, oder eine Erſcheinung im innern Sinn, dieſe kann nur wieder aus andern Erſcheinungen, die ihre Urſachen ſind, erklärt werden. Daher iſt es begreiflich, wie ein Gegenſtand in der Natur eine Begierde erwecken kann. Das Sittengeſetz iſt aber kein Gegenſtand in der Natur, ſondern ein bloſser Vernunftbegriff, oder eine Idee. Nun können wir bloſs ſinnliche Gegenſtände als Urſachen erkennen, ſ. Urſache; überſinnliche hingegen, z. B. Gott, und hier, das Sittengeſetz, ſind nur die Vorſtellung von einer Urſache überhaupt, ſie laſſen ſich bloſs als Urſache denken. Wir können alſo einſehen, daſs bei einer moraliſchen Handlung das Sittengeſetz als Triebfeder wirken müſſe. Da nun moraliſche Handlungen von unmoraliſchen im Begriff des Werths einer Handlung unterſchieden werden müſſen, ſo ſehen wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, oder die Apriorität der Achtung fürs Geſetz ein, ohne von ihrer Möglichkeit den mindeſten Begriff zu haben, weil dazu Erkenntniſs des Ueberſinnlichen gehören würde, welche uns unmöglich iſt.

17. Noch eine Schwierigkeit will ich zum Schluſs dieſes Artikels löſen. Es ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn, zwiſchen der Behauptung, das Gefühl der Achtung wird von uns ſelbſt gewirkt (1, b.), es kann nicht unwillkührlich ſeyn (2, b.), und der, die Achtung entſpringt aus unſern Neigungen wider unſern Willen, wir können die practiſche Vernunft nicht gänzlich aus uns wegſchaffen, ſo daſs wir alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengeſetz ab (6, a.). Dieſer Scheinwiderſpruch hat ſogar Manchen auf den Gedanken gebracht, ſich die Achtung, die das Geſetz wirkt, und die Neigung, die der ſinnliche Gegenſtand wirkt, als zwei Triebfedern vorzuſtellen, die in uns unwillkührlich gegen einander wirken, und der Freiheit das Geſchäft aufzutragen, ſich für eine von beiden Triebfedern zu erklären, und dadurch den Ausſchlag für die moraliſch gute oder ſchlechte Handlung zu geben. Allein, die practiſche Vernunft zwingt uns Achtung für das Sittengeſetz ab, heiſst, wir können die Anlage zur Moralität nicht ſo gänzlich in uns ausrotten, daſs wenn wir an die Idee des Sittengeſetzes denken, gar keine Achtung für daſſelbe mehr in uns gewirkt werden ſollte. Dieſes kömmt uns nun als ein Naturmechanismus vor, wider den wir nicht können. Das rührt nun daher, weil die practiſche Vernunft hier als eine Urſache gedacht werden muſs, welche die Achtung hervorbringt. Die Achtung als ein Gefühl iſt eine Wirkung in der Natur, und läſst ſich als Wirkung begreifen, nehmlich daſs ſie entſtehen muſs, wenn ihre Urſache vorhanden iſt. Die practiſche Vernunft iſt aber keine Urſache in der Natur, ſondern nur ein Analogon derſelben. Nun iſt aber die Nothwendigkeit ihrer Wirkung eben das, was bei derſelben wegfällt, weil ſie eine Urſache durch Freiheit iſt. Folglich kann ſie nur als Urſache gedacht und nicht begriffen werden. So lange der Menſch alſo practiſche Vernunft hat, iſt es begreiflich, daſs die Wirkung, die Achtung fürs Geſetz, nicht ganz aufhören kann, weil die Wirkung aus der Urſache entſpringen muſs; aber es iſt nicht begreiflich,

dass die practische Vernunft diese Wirkung durch Freiheit, also willkührlich, hervorbringe, von welcher Causalität wir keine Begriffe haben, ob sie gleich bei dem Moralgesetz vorausgesetzt wird. Daher wird also die Achtung, als Wirkung aufs Gefühl, für nothwendig erkannt, aber ist in so fern nichts moralisches, sondern etwas pathologisches, oder den Neigungen mechanisch widerstehendes; aber als von der practischen Vernunft bewirkt, als willkührlich und selbstgewirkt gedacht, und ist so fern nichts physisches oder pathologisches, sondern das reine Urtheil der Vernunft.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 14. 16. 20. 38.

Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 126 — 159.

Dess. Critik der Urtheilskr. S. 15. 95. 96.

Acroamatisch.

Acroamatische, discursive, philosophische Beweise nennt Kant diejenigen Beweise, die aus Begriffen geführt werden. Wenn man nehmlich eine Behauptung beweisen will, so kömmt es darauf an, wie die Behauptung beschaffen sei. Ist sie von der Art, dass wir mit Hülfe der Einbildungskraft das, was wir behaupten, gleichsam selbst machen können, so wird dadurch dasselbe gleichsam hervorgebracht, oder in Gedanken sinnlich dargestellt, und folglich damit bewiesen. Dies Hervorbringen, oder sinnliche Darstellen in Gedanken, heisst die Construction, und ist bei solchen Behauptungen, die nur acroamatisch bewiesen werden können, nicht möglich. In den acroamatischen Beweisen hat man den Gegenstand der Begriffe, von denen geredet wird, bloss in Gedanken, und drückt die Begriffe bloss durch Worte, aber nicht durch sinnliche Darstellung aus. Das Wort acroamatisch ist griechisch, und bedeutet etwas, das zum Hören gehört. In den acroamatischen Beweisen hört man bloss die Beweisgründe, in den mathematischen, die daher auch intuitive (zum Sehen gehörige) heissen, sieht man sie in der Construction. Man nennt diese Beweise auch

discursive, nach dem Lateinischen, welches ausdrückt, dass sie nur durch Worte geführt werden. In der Philosophie giebt es keine andern Beweise, da sie hingegen in der Mathematik gar nicht verstattet sind, weil in derselben alles demonstrirt, d. i. durch sichtbare Darstellung (Construction) bewiesen werden muss.

Für diejenigen, welche mit der Geometrie, oder der Wissenschaft vom Raum vermittelst solcher Constructionen, nicht bekannt sind, wird es nöthig seyn, erst das Beispiel eines solchen nicht acroamatischen Beweises zu geben, damit sie alsdann das Eigenthümliche des acroamatischen desto deutlicher einsehen.

1. Der Geometer nennt einen jeden von drei Seiten eingeschlossenen Raum einen Triangel, ABC sei das Bild eines solchen Triangels. Der Geometer macht nehmlich solche Bilder der Gegenstände, die er sich in Gedanken vorstellt, um sich selbst und andern deutlicher zu werden. Diese Bilder stellen aber niemals den Gegenstand selbst vollkommen dar. Denn der Triangel ABC schliesst z. B. einen bestimmten in der Erfahrung gegebenen Raum ein, dahingegen der Geometer unter einem Triangel jeden grossen oder kleinen, von Linien ungleicher oder gleicher Länge eingeschlossenen Raum verstehet, welches kein Bild darstellen kann. Von einem solchen Triangel wird nun z. B. behauptet, er sei gleichseitig, oder die drei einschliessenden Linien seien von gleicher Länge, wenn er unter folgenden drei Bedingungen gemacht werde:

a) Um den Endpunct (A) einer geraden Linie (AB), deren Länge man bestimmen kann, wie man will, und die man daher die gegebene oder bestimmte Linie nennt, mache man eine krumme Linie (BCD) so, dass alle gerade Linien, die von jedem möglichen Punct dieser krummen Linie bis zu jenem Endpunct gezogen werden können, gleiche Länge haben. Eine solche krumme Linie heisst ein Kreis oder Cirkel. Der Endpunct heisst dann der Mittelpunct dieses Kreises, und jede solche vorher angeführte gerade Linie wird der Halbmesser des Kreises genannt, und sei, in diesem Fall, so lang als AB.

b) Um den andern Endpunct (B) derfelben Linie (AB) mache man einen gleichen Kreis (ACE), deffen Halbmeffer auch die Linie (AB) fei, deren Endpunct (B) der Mittelpunct des Kreifes ift.

c) Endlich ziehe man von dem Durchfchnittspunct beider Kreife (C) die andern beiden Linien des Triangels nach den beiden Endpuncten (A und B).

2. Der Beweis, dafs die drei Seiten eines folchen Triangels einander gleich find, ift nun nicht acroamatifch, fondern intuitiv oder anfchauend, denn er wird nicht blofs mit Worten, fondern durch finnliche Anfchauungen geführt, obwohl *a priori*, denn er gilt nicht blofs von dem hier auf dem Papier gezeichneten, fondern jedem möglichen Triangel, und man fiehet aus demfelben, dafs das Gegentheil nicht möglich ift. Es heifst nun fo:

a) Die Linie (AC), welche vom Durchfchnittspunct der Kreife nach dem Endpunct (A) der gegebenen Linie gehet, ift mit diefer von gleicher Länge, denn fie find beide Halbmeffer eines und deffelben Kreifes (ABC).

b) Die andere Linie vom Durchfchnittspunct (C) nach dem andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) ift ebenfalls von gleicher Länge mit derfelben, denn fie find auch beide Halbmeffer eines und deffelben Kreifes (ACE).

c) Nun ift es ein Grundfatz, dafs, wenn zwei Dinge fo grofs find, als ein Drittes, fie nothwendig beide von gleicher Gröfse feyn müffen. Da nun hier beide Linien (CA und CB) vom Durchfchnittspunct (C) nach den Endpuncten (A und B) der gegebenen Linie (AB) mit diefer von gleicher Länge find, fo müffen fie vermöge jenes Grundfatzes beide, und folglich alle drei Linien (AC, AB und BC), von gleicher Länge, das heifst, der Triangel mufs gleichfeitig feyn; welches eben bewiefen werden follte.

3. So beweifen, heifst demonftriren, oder einen fichtbaren, intuitiven oder anfchauenden Beweis führen, welches allein durch die Conftruction (in 1, a. b. c.) möglich war.

4. Ganz anders ift es hingegen mit einem acroamatifchen Beweife. Es fei z. B. der Satz zu beweifen: die Erfcheinungen ftehen, fofern fie zugleich find, als Subftanzen, in Anfehung ihrer Accidenzen, in durchgängiger Wechfelwirkung. Könnten wir hier das, was in den Erfcheinungen, d. h. in jedem finnlichen Erfahrungsgegenftande, die Subftanz ift, oder das, was immer bleibt, wenn fich der Gegenftand auch noch fo fehr verändert, in der Einbildungskraft darftellen, und uns fogar, wie vom Triangel, ein Bild davon auf dem Papier entwerfen, und dann davon zeigen, dafs die Accidenzen, die wir an derfelben anfchaueten, durch die Wirkung beider Subftanzen auf einander fo wechfelten, dafs kein Accidenz in der einen Subftanz B durch die Subftanz A einem andern weichen müffe, ohne dafs die Subftanz A durch die Subftanz B gleichfalls eine Veränderung leide, d. i. dafs keine Wirkung entftehen könne, ohne eine Zurückwirkung, fo wäre der Beweis anfchauend, Satz und Beweis ein Theil der Mathematik, und der Beweis felbft eine Demonftration. Allein das ift nicht möglich. Nur Gröfsen können conftruirt werden, Subftanz, Accidenz, Wechfelwirkung find Begriffe und keine Anfchauungen, oder finnliche Vorftellungen *a priori*, und können daher nur durch ihre Merkmale gedacht, aber nicht angefchauet, oder finnlich vorgeftellt, und nicht conftruirt oder finnlich dargeftellt werden. Der ganze Beweis mufs daher blofs durch die Gedanken gehen, ohne alle Beihülfe einer in Worten anzugebenden Darftellung der Sache felbft, und kann alfo nur durch Worte geführt werden. Zu dem Ende mufs ich mir erft deutlich denken, was Erfcheinung, Subftanz, Accidenz, Wechfelwirkung ift, oder die Merkmale diefer Begriffe in Gedanken auffuchen. Weifs ich nun, dafs Erfcheinung jeden finnlichen Gegenftand in der Erfahrung, der noch nicht durch Begriffe beftimmt ift, fondern blofs angefchauet wird, Subftanz das, was in diefem Gegenftande immer bleibt, Accidenz das, was an diefem Gegenftande immer wechfelt, und Wechfelwirkung diejenige Wirkung des Gegenftandes auf ei-

nen andern, die nicht ohne Zurückwirkung des letztern auf den erftern erfolgen kann, bedeutet, z. B. dafs ich mit dem Fufs nicht auf den Fufsboden meines Zimmers treten kann, ohne dafs der Fufsboden auf meinen Fufs zurückdrückt; dann find mir die Begriffe deutlich, und der Beweis erft möglich. Da der Beweis nun blofs durch Begriffe geführt wird, fo mufs ich wieder alle diefe Begriffe verftehen, oder die Gegenftände, welche durch fie gedacht werden, begreifen, und ihre Verbindung unter einander und mit dem zu beweifenden Satze durchdenken, wodurch es mir erft möglich wird, den Beweis felbft zu faffen und feine beweifende Kraft zu erfahren.

5. Der zu beweifende Satz ift alfo: alle finnliche Gegenftände, wenn fie zugleich feyn follen, müffen nothwendig fo auf einander wirken, dafs die Wirkung ohne Zurückwirkung nicht möglich ift. Es wird hier etwas von finnlichen Gegenftänden behauptet, d. h. von etwas, was weder ein Ding an fich ift, das, unabhängig von unfrer Art zu erkennen, wirklich fo vorhanden wäre, wie wir es erkennen (f. an fich), noch ein blofses Spiel unferer Einbildungskraft. In unferer Wahrnehmung folgt eine Vorftellung auf die andere, wir können uns nicht mehrere Vorftellungen auf einmal, fondern nur nach einander bewufst werden. Soll nun eine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich feyn, d. h. follen wir finnliche Gegenftände nicht für eben fo nach einander exiftirend halten, als wir fie nach einander wahrnehmen, fo mufs in unferm Verftande etwas feyn, wodurch die Ordnung, in der wir fie wahrnehmen, für willkührlich erkannt, alfo diefe Willkührlichkeit der Ordnung nothwendig und allgemein wird. Es mufs jedermann begreifen können, dafs es von ihm abhängt, in welcher Ordnung er die vorhandenen Dinge wahrnehmen will; worin eben ihre Gleichzeitigkeit beftehet. Diefes ift nun nicht anders zu begreifen, als durch einen reinen Verftandesbegriff, d. i. einen folchen Begriff, der aus dem Verftande entfpringt, und welchem der Stoff zur Anfchauung gleichzeitiger Dinge unterworfen feyn mufs.

Diefes ift der Begriff der **Wechfelwirkung**, vermöge deffen alle gleichzeitigen Dinge als folche erkannt werden müffen, die alle fo auf einander wirken, dafs die Wirkung des einen ohne Zurückwirkung des andern nicht möglich ift. Ohne diefen Verftandesbegriff wäre keine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich, wir würden vielmehr die Dinge für folche halten, die in denfelben verfchiedenen Zeiten (alfo nach einander) exiftiren, in welchen wir fie wahrnehmen. Drückte z. B. der Fufsboden nicht auf meinen Fufs zurück, und wüfste ich alfo nicht, dafs auch auf die Wahrnehmung des Fufsbodens etwas in meinem Fufs als nothwendig folgt, fo wüfste ich nicht, dafs der **Fufsboden** mit meinem Fufs **zugleich** exiftirte, fondern da ich ihn erft bei der Wirkung meines Fufses wahrnähme, fo wüfste ich blofs, dafs diefe Wahrnehmung auf die meines Fufses folgte. Ich würde daher beide in verfchiedene Zeiten nach einander fetzen, weil ich fie fo wahrnehme. Der Begriff der Wechfelwirkung macht es alfo möglich, dafs ich Dinge für gleichzeitig erkenne, die ich doch der Befchaffenheit meines Wahrnehmungsvermögens nach zu verfchiedenen Zeiten wahrnehme.

6. Diefer Beweis ift unumftöfslich. Es wird gewifs Niemand zeigen können, wie es möglich fei, Dinge als gleichzeitig wahrzunehmen, wenn fie nicht Accidenzen an fich hätten, die als wechfelfeitige Wirkungen von einander erkannt werden müffen, fo dafs das Gegentheil, dafs fie nehmlich auch wohl nach einander feyn können, gar nicht möglich ift. Allein die Gewifsheit davon, dafs alle Erfcheinungen in durchgängiger Wechfelwirkung ftehen **müffen**, fo unumftöfslich fie ift, ift dennoch nicht fo in die Augen fpringend, dafs man fagen könnte, ich fehe es gleichfam, dafs es nicht anders möglich ift, fo wie ich mit den Augen meiner Einbildungskraft deutlich fehe, dafs zwei gerade Linien, ich mag fie drehen und wenden, wie ich will, keinen Raum einfchliefsen, fondern, bei aller meiner Bemühung darum, immer auf einander fallen.

7. Die Entwickelung und Verdeutlichung der Begriffe in den acroamatifchen Beweifen erfchwert das Zufammenfaffen derfelben in Ein Bewufstfeyn; die Fehltritte,

die dabei gemacht werden können, entziehen sich leicht unserer Aufmerksamkeit, und daher, und weil der Gegenstand nicht unmittelbar angeschauet, sondern nur durch Begriffe erkannt wird, ist die Gewissheit in dem philosophischen Beweise nie so zwingend und siegend, als in dem mathematischen, obwohl darum nicht weniger Gewissheit. S. Apodictisch).

Kant. Crit. der rein. Vern. Meth. I. Hauptst. I. Abschn. S. 762. 763.

Adelsgewalt.

S. Aristocratie.

Aehnlichkeit,

similitas, *ressemblance*, ist die Einerleiheit der Beschaffenheit (Qualität). Zwei Dinge A und B sind nehmlich einander ähnlich, wenn ihre Beschaffenheiten a und b einerlei sind, hingegen sind A und B unähnliche Dinge, wenn ihre Beschaffenheiten verschieden sind, so dass A die Beschaffenheiten a, b, c u. s. w. und B die Beschaffenheiten α, β, γ u. s. w. hat. Sind die Dinge in allen ihren Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit vollkommen, oder die Dinge sind identisch; sind sie nur in weniger Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit unvollkommen. Die Aehnlichkeit der Dinge hat also Grade, und fängt von der vollkommensten Verschiedenheit an, welches die unvollkommenste Aehnlichkeit ist, und gehet durch alle Grade der Aehnlichkeit, bis zu der Identität, welche die vollkommenste Aehnlichkeit oder die Einerleiheit aller ihrer Qualitäten ist, wo alle Verschiedenheit aufhört. Man nennt die Grade der Aehnlichkeit auch die Affinität oder Verwandtschaft (Affinität).

1. Wolf giebt (vernünftige Gedanken von Gott u. s. w. §. 19.) folgendes Exempel der vollkommensten Aehnlichkeit: „Wir wollen setzen, es wären zwei Häuser erbauet worden, die einander in allem ähnlich sind. Wir setzen ferner, dass einer mit verbundenen Augen in das eine Haus geführt würde, damit er die

Gegend nicht sehen kann, wo es liegt, und hernach in dem Hause alles, was er in demselben siehet, sorgfältig aufschreibet. Setzet endlich, daſs er, nach verrichteter Arbeit, mit verbundenen Augen wieder herausgeführt und in das andere gebracht wird, wo er mit gleicher Sorgfalt alles aufschreibt, was er darin wahrnehmen kann. Wenn er nun beides gegen einander hält, was er in beiden Häusern aufgezeichnet hat, so wird es einerlei seyn, und die Häuser werden nicht zu unterscheiden seyn."

2. Das Wort ähnlich sagt Lambert (Architectonik, §. 136.) ist aus den zwei Ableitungstheilchen an und lich zusammengesetzt, wovon ersteres ein Vorwort (Präposition), daher ein localer Verhältniſsbegriff ist.

3. Der Begriff der Aehnlichkeit ist ein logischer Vergleichungs- oder Verhältniſsbegriff (Reflexionsbegriff), durch welchen die allgemeinen Begriffe Geschlechte und Arten gebildet werden.

4. Begriffe werden öfters nach Aehnlichkeiten gepaart (C. 92.), wenn nehmlich solche Begriffe zusammengestellt werden, die gewisse Beschaffenheiten mit einander gemein haben. So paarte Aristoteles seine Categorien nach der Aehnlichkeit zusammen, daſs sie von allen Dingen gedacht werden müssen. Da er aber beim Sammlen derselben nicht nach einem eigentlichen Princip, von dem sie vollständig abgeleitet werden könnten, sondern bloſs nach jener Aehnlichkeit verfuhr, so bekam er Stammbegriffe und abgeleitete Begriffe des reinen Verstandes, *Modi* der reinen Sinnlichkeit, und sogar einen empirischen Begriff unter seinen Titel der Categorien, und war überdem nicht sicher, ob es nicht noch mehr dergleichen gebe, die seiner Aufmerksamkeit auf jene Aehnlichkeit etwa entgangen wären.

5. Vermittelst der Aehnlichkeit lassen sich die Dinge analogisch ordnen, denn Analogie heiſst das Verhältniſs der Aehnlichkeit. S. Analogie.

6. Die Aehnlichkeit ist selbst ein Verhältniſsbegriff, denn es müssen wenigstens zwei Dinge mit einander verglichen werden, um ihn anzuwenden. Die Substanzen sind einander ähnlich durch ihre Accidenzen, und es kömmt nun darauf an, wie viel derselben an beiden ei-

nerlei sind, und ob es wesentliche Stücke oder Modificationen sind.

Aesthetik,

Sinnenlehre, Theorie der Sinnlichkeit, *Aesthetica*. Diese Namen gebühren eigentlich der Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit überhaupt (C. 76.). Es läßt sich nehmlich ein System aller Regeln denken, nach welchen wir durch sinnliche Eindrücke Vorstellungen erhalten. In dieser Bedeutung ist das Wort Aesthetik sehr richtig zuerst von Kant und nach ihm von seinen Schülern gebraucht worden. Es ist griechischen Ursprungs und bedeutet Sinnenlehre.

1. Diese Wissenschaft hat Kant zuerst gänzlich von der Logik getrennt, da man bisher nur einen Theil derselben, die Theorie des Schönen, unter dem Namen der Aesthetik vortrug, und die andern Theile derselben zur Logik und Rhetorik schlug, oder ganz vernachläßigte. Die Aesthetik und Logik enthalten beide die Regeln ganz verschiedener Gemüthsfähigkeiten, die Aesthetik nehmlich die Regeln der Sinnlichkeit, die Logik die Regeln des Verstandes. Die Aesthetik zerfällt wieder in drei verschiedene Wissenschaften, in zwei wirkliche Wissenschaften *a priori*, und eine empirische Sinnenlehre. Die erstern heißen die transscendentale und die metaphysische, die letztere die empirische oder psychologische Aesthetik.

2. Kant entdeckte nehmlich, daß die Fähigkeit, Eindrücke von Gegenständen zu erhalten, wodurch Vorstellungen in uns entstehen, oder die Sinnlichkeit, eine gewisse ursprüngliche Beschaffenheit haben müsse, die in jedem Subject, das eine Sinnlichkeit habe, vor allen wirklichen Eindrücken vorhanden sei, wodurch die Eindrücke einer gewissen Art eine ihnen allen anhängende Form erhalten; daß hierdurch allein das Räthsel aufgelöset werde, wie gewisse sinnliche Gegenstände gewisse ihnen allen zukommende Eigenschaften haben müssen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es sei am

Himmel, oder auf der Erde, fogar gewiffe Eigenfchaften haben müffe, die wir vorher, ehe wir die Gegenftände noch mit unfern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B dafs wir behaupten können, ohne erft den Verfuch anzuftellen, ein Menfch, welcher in einer geraden Linie von Magdeburg nach Brandenburg gehe, werde eher hinkommen, als ein anderer, der mit gleicher Gefchwindigkeit in lauter Schlangenlinien diefen Weg mache.

3. Kant mufste alfo nothwendig darauf fallen, zu unterfuchen (C. 35.), ob fich die Kenntniffe von dem Urfprung aller der finnlichen Vorftellungen, die den Gegenftänden nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, anhängen, nicht vollftändig und als Principien aller finnlichen Vorftellungen (Anfchauungen) *a priori* vortragen, und als folche apodictifch beweifen liefsen. Und das hat er in dem Theile der Critik der reinen Vernunft, welcher den Namen der transfcendentalen Aefthetik führt C. 31 — 37.), geleiftet, wenigftens die Idee diefer Wiffenfchaft genugthuend für die Ueberzeugung entworfen. Sie macht alfo einen Theil der Transfcendentalphilofophie aus, oder der Wiffenfchaften von dem Urfprung unferer Vorftellungen *a priori*, und zwar den erften Theil der transfcendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transfcendentalphilofophie, welcher die Regeln der Wiffenfchaft felbft vorträgt (M. I. 38. C. 35.), im Gegenfatz gegen den zweiten Haupttheil, der Methodenlehre, welcher von der Methode handelt, den Regeln von dem Urfprung der Vorftellungen *a priori*, zur Beförderung einer richtigen Erkenntnifs, Einflufs zu verfchaffen.

4. In der transfcendentalen Aefthetik wird alfo die Sinnlichkeit ifolirt, f. abftrahiren, d. h. alles davon abgefondert,

a) was der Verftand durch Begriffe denkt;

b) was durch Eindrücke auf die Sinnlichkeit ein Gegenftand unfrer Vorftellung wird, und alfo zur Empfindung gehört, d. i. die Vorftellung von einem finnlichen Eindruck in uns hervorbringt.

Dann bleibt nichts übrig als solche Vorstellungen, die ihren Grund in der unveränderlichen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit haben, und daher **reine Anschauungen** heissen. Diese reinen Anschauungen müssen also allen übrigen sinnlichen Vorstellungen, sie mögen uns nun vermittelst der Werkzeuge der Sinne als in der Erscheinung wirklich vorhanden, oder durch die Einbildungskraft erdichtet, vorgestellt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 39. C. 36.).

5. Nun findet sich, bei dieser Untersuchung, dass es zwei solcher reinen Formen sinnlicher Anschauungen, als Principien der Erkenntniss *a priori*, gebe, nehmlich Raum und Zeit, wodurch die transscendentale Aesthetik in zwei Abschnitte zerfällt, nehmlich in die Lehre vom Raum und von der Zeit, als Quellen der Anschauungen *a priori*. In dem ersten Abschnitt wird gezeigt, wie Anschauungen *a priori* entspringen können, die für alle äusserlichen, sinnlichen Anschauungen *a posteriori*, Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben; in dem zweiten wird dasselbe für alle sinnlichen Anschauungen *a posteriori* überhaupt gelehrt (M. I. 39. C. 36.).

6. In der transscendentalen Aesthetik können aber auch nicht mehr als diese zwei Elemente enthalten seyn; weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Vorstellungen, selbst die der Bewegung, etwas Empirisches oder was nicht nothwendig und immer ist, voraussetzen. Denn alles, was durch die Augen uns vorgestellt wird, Licht und Farben, alles, was durch die Ohren uns vorgestellt wird, Schall und Töne, ist für den Blinden und Tauben nicht mehr vorhanden, folglich zufällig und subjectiv, oder kann bei jedem einzelnen Menschen anders seyn. So lange aber noch irgend Anschauungen, wäre es auch nur in der Phantasie, möglich sind, müssen sie, auch von dem Blinden und Tauben, die äussern im Raum, und alle in der Zeit, vorgestellt werden (C. 58.).

7. **Kant** hängt der Lehre von diesen beiden Elementen der reinen Anschauung noch einige **allgemeine Anmerkungen** an, die von der grössten Wichtigkeit sind, wovon ich hier nur die erste erläutern will,

weil fie die transfcendentale Aefthetik überhaupt angehet, die übrigen drei werden in den Artikeln Erfcheinung und Idealismus ihre Erläuterung finden (C. 59.).

8 Diefe erfte Anmerkung nun beftehet aus zwei Bemerkungen.

a) Die transfcendentale Aefthetik lehrt: dafs alle unfere Anfchauungen nichts als Vorftellungen von Erfcheinungen find. Dies ift Kants wahre Meinung über die Grundbefchaffenheit unferer Sinnlichkeit (M. I. 69.). Er behauptet damit, dafs die Dinge, die wir in Raum und Zeit anfchauen, kurz alle Körper, nur Vorftellungen find, die als Erfcheinungen mit dem Raume und der Zeit, darin fie fich befinden, nur in uns, in unfern Vorftellungen, exiftiren (M. I. 70.). Denn ein Ding, das unabhängig von unferm Anfchauungsvermögen vorhanden, oder was anders als Vorftellung wäre, könnte unmöglich im Raum und in der Zeit feyn, da diefe allem, was uns in die Sinne fällt, nur durch die unabänderliche Befchaffenheit unferer Sinnlichkeit anhängen, und folglich, wenn z. B. der Raum wegfällt, auch die Möglichkeit der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. f. w. kurz des ganzen finnlichen Gegenftandes wegfällt.

9. Die Leibnitz-Wolfifche Philofophie lehrt, dafs eine undeutliche, das ift, eine dunkele oder verworrene Vorftellung finnlich (*repraefentatio fenfitiva*) fei (Baumgartens Metaphyf. §. 383.), dafs alfo die Sinnlichkeit das Vermögen verworrener Vorftellungen fei. Die finnlichen Vorftellungen (*idées fenfitives*) hingen von den einzelnen Theilen (*du détail*) der Figuren und Bewegungen der Dinge an fich ab, und drückten diefe Figuren und Bewegungen genau aus, obwohl wir diefe Zufammenhäufung von Merkmalen und Theilvorftellungen nicht mit Bewufstfeyn auseinander fetzen könnten, weil die Anzahl der mechanifchen Wirkungen auf unfere Sinne zu grofs, und diefe Wirkungen felbft zu klein wären (*Oeuvres philofophiques de Leibnitz par Raspe*: *Nouveaux Effais fur l'Entendem. humain Liv. IV. Ch. VI. p.* 368.). Allein das ift eine Verfälfchung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erfcheinung (*phantôme fenfitif*), welche die ganze Lehre

derſelben unnütz und leer macht. Der Unterſchied zwiſchen einer undeutlichen und deutlichen Vorſtellung iſt bloſs logiſch (M. I. 71. C. 60.) und betrifft nicht den Inhalt; es kömmt dabei bloſs darauf an, wie weit ich den Gebrauch der Erkenntniſsvermögen zur Auseinanderlegung (Analyſirung) der Merkmale getrieben habe, oder treiben kann, welches die Logik lehrt, nicht aber auf die nothwendige Beſchaffenheit der Dinge ſelbſt, welches allein der Gegenſtand der Metaphyſik iſt. Kant giebt das Beiſpiel des Begriffs eines Rechts. Der geſunde Verſtand denkt ſich unter demſelben eben daſſelbe, was die ſubtilſte Speculation aus demſelben entwickeln kann, nehmlich daſs wenn derſelbe mit einer Handlung verbunden werden kann, ſie mit einer Forderung verknüpft ſei, die Jedermann, vermöge des ihm gebietenden Moralgeſetzes, für gültig anerkennen und ihr genügen ſollte. Allein im gemeinen und practiſchen Gebrauche iſt man ſich dieſer mannichfaltigen Vorſtellungen im Begriff eines Rechts nicht deutlich bewuſst. Daraus folgt aber nicht, daſs dieſer Begriff dann ſinnlich ſei, und eine bloſse Erſcheinung enthalte; denn das Recht kann gar nicht erſcheinen, ſondern der Begriff deſſelben liegt in der Vernunft, und ſtellet eine gewiſſe moraliſche Beſchaffenheit der Handlung vor, nehmlich nicht die moraliſche Beſchaffenheit derſelben in Beziehung auf das handelnde Subject, denn dieſe heiſst Pflicht, ſondern dieſe Beſchaffenheit in Beziehung auf das vernünftige Weſen, gegen das gehandelt wird, und das iſt eine Beſchaffenheit, die den Handlungen an ihnen ſelbſt, und nicht in der bloſsen Erſcheinung, oder der in die Sinne fallenden That, zukommt. Dagegen enthält ein Körper in der Anſchauung gar nichts, was einem Gegenſtande an ſich ſelbſt zukommen könnte, ſondern bloſs die Erſcheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden oder Eindrücke erhalten, und dieſe Fähigkeit, ſolche Eindrükke zu erhalten (Receptivität), heiſst die Sinnlichkeit, und kann uns folglich die Erkenntniſs des Gegenſtandes an ſich ſelbſt nicht liefern, wenn man auch die Erſcheinung bis auf den Grund durchſchauen möchte.

10. Die Leibnitz-Wolfifche Philofophie hat daher allen Unterfuchungen über die Natur und den Urfprung unferer Erkenntniffe einen ganz unrichtigen Gefichtspunct angewiefen (M. I. 72. C. 61.). Sie betrachtet nehmlich, wie wir gefehen haben, den Unterfchied zwifchen dem Sinnlichen und Intellectuellen (durch den Verftand Erkannten) blofs als logifch, und fuchte ihn in dem Grade der Deutlichkeit der Vorftellungen. Allein diefer Unterfchied ift offenbar transfcendental, oder hängt von dem Urfprung der Vorftellungen *a priori*, und der darin liegenden Möglichkeit der finnlichen und Verftandes Gegenftände felbft, ab. Durch die Sinnlichkeit erkennen wir die Befchaffenheit der Dinge an fich felbft, wie fie nehmlich unabhängig von dem, was ihnen unfer Erkenntnifsvermögen leihet, feyn mögen, nicht blofs nicht deutlich, fondern gar nicht. Sobald wir nehmlich unfere fubjective Befchaffenheit, uns die Dinge in Zeit und Raum vorzuftellen, wegnehmen, fo ift das vorgeftellte Object, z. E. der Tifch, mit den Eigenfchaften, die ihm die finnliche Anfchauung beilegte, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Geftalt, Gröfse, überall nirgend anzutreffen, ja kann nirgend anzutreffen feyn, denn es ift die fubjective Befchaffenheit des Subjects, welches die Vorftellung Tifch hat, wodurch derfelben die Form der Ausdehnung überhaupt, Raum, beigelegt wird, ohne welche weder Undurchdringlichkeit, noch Geftalt, noch Gröfse möglich ift. Und das heifst nun eben, diefer Tifch ift eine Erfcheinung, und nicht ein Ding an fich. S. An fich.

11. Es ift hier freilich noch ein Unterfchied merkbar. An einer jeden Anfchauung ift etwas zu finden, was ihr wefentlich anhängt, das für die Sinnlichkeit eines jeden Menfchen überhaupt gilt. An einer Anfchauung ift aber auch zuweilen etwas zu finden, was ihr nur zufälliger Weife zukömmt, was nicht von der Befchaffenheit der Sinnlichkeit überhaupt, fondern von der befondern Stellung oder Organifation der Sinnenwerkzeuge eines jeden Einzelnen (*Individui*) herrührt. Siehet man blofs auf diefen Unterfchied, fo pflegt man das Erkenntnifs des erftern eine folche zu nennen, die den Gegenftand an fich felbft vorftellt, die zweite aber nur die Erfchei-

nung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch (M. I. 73.), oder betrifft nur einen Unterschied in der Erfahrung, nicht aber den Unterschied zwischen den Erfahrungsgegenständen (den Erscheinungen überhaupt) und dem, was sie an sich selbst mögen, wenn ihnen nichts von dem anhängt, was ihnen unsere Sinnlichkeit überhaupt leihet, welcher Unterschied transscendental heisst. Bleibt man aber bei jenem empirischen Unterschied stehen, (wie es gemeiniglich geschiehet) und sieht jene empirische Anschauung, welche man in der Erfahrung das Ding an sich, das wirkliche Ding nennt, nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als die Vorstellung von einer blossen Erscheinung an, so dass darin gar nichts, was irgend die Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist der transscendentale Unterschied verlohren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall in der Sinnenwelt), selbst bis zu der tiefsten Erforschung der Gegenstände, mit nichts weiter, als mit Erscheinungen zu thun haben (C. 62.). S. Erscheinung.

12. Die Anmerkung in 8. bestehet ferner aus der Bemerkung:

b) Diese transscendentale Aesthetik ist nicht bloss scheinbare Hypothese, sondern unumstösslich gewiss (M. I. 741. C. 63.). Denn die Wissenschaften vom Raum und der Zeit, vermittelst der Constructionen, die Geometrie und Chronometrie, und die Wissenschaften, welche ihre Sätze nur durch Anschauungen in der Zeit zu Stande bringen, Arithmetik und reine Mechanik, geben unumstössliche Sätze, die für alle Erfahrungen gelten müssen, und folglich nicht empirisch seyn können, also in einem Anschauungsvermögen *a priori* gegründet seyn müssen, von dem eben die tansſc. Aesthetik die Principien aufstellt. S. objectiv.

13. Der Beschluss der transscendentalen Aesthetik (in Kants Critik der reinen Vernunft) stellt nun das ganze Resultat derselben auf. Sie zeigt, dass durch reine Anschauungen *a priori*, Raum und Zeit, synthetische Sätze *a priori* möglich sind, welches die Aufgabe der reinen Vernunft ist, die durch

die Critik derselben soll gelöset werden. S. Anschauungen und Transscendentalphilosophie.

14. Die metaphysische Aesthetik könnte noch von der transscendentalen getrennt werden, und würde die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a priori* seyn, im Gegensatz der transscendentalen, welche die Principien der Sinnlichkeit *a priori* vorträgt. Sie würde alle metaphysische Begriffe vom Raum und der Zeit befassen und auf den einzigen empirischen Begriff einer empirischen Anschauung überhaupt anwenden, und z. B. die Lehre von den *Modis* des Raums und der Zeit, dem Ort, der Lage, der Dimension, der Beharrlichkeit, dem Vorherseyn und Nachherseyn, dem Zugleichseyn u. s. w. vortragen. Wir haben jetzt noch kein abgesondertes, vollständiges und ausführliches System dieser Wissenschaft, welches doch nöthig ist, um z. B. die abgeleiteten Begriffe des reinen Verstandes, oder die Prädicabilien vollständig zu finden, um das, was an einer Anschauung rein ist, von dem Empirischen an derselben abzusondern, u. s. w.

15. Die empirische Aesthetik ist die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a posteriori*, und gehört zur Psychologie (s. Psychologie) oder Anthropologie (s. Anthropologie). Sie giebt die Kunst zu beobachten, zu erfahren u. s. w. und ist wie jede empirische Wissenschaft unerschöpflich, dahingegen die beiden angeführten Theile der rationalen Aesthetik vollständig ausgeführt werden können.

16. Die Deutschen sind die einzigen, welche sich vor Kant des Worts Aesthetik bedienten, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Nationen Critik des Geschmacks nennen. Baumgarten hatte nehmlich die Hoffnung, dass die Critik des Geschmacks auf Vernunftprincipien gebracht werden, und die Regeln desselben zur Wissenschaft erhoben werden könnten. Allein diese Bemühung ist vergeblich, weil das Schöne nicht durch die Vernunft erkannt, sondern durch den Geschmack gefühlt wird. S. Geschmack. Auch sind die Regeln oder Criterien des Schönen bloss empirisch, denn man kann nicht *a priori* behaupten, dass etwas schön seyn müsse. Daher ist es rathsam, die Cri-

tik des Geſchmacks entweder nicht ferner Aeſthetik zu nennen, und dieſe Benennung nur der Wiſſenſchaft zu geben, welche wir rationale Aeſthetik genannt haben, oder ſie als einen Theil der empiriſchen Aeſthetik zu betrachten, und Aeſthetik des Schönen oder des Geſchmacks zu nennen.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Einleitung S. 29. — 30. Elementarlehre I. Th. S. 31 — 33. 36. 58 — 64 73. II. Th. Transſc. Logik. Einl. S. 76.
Deſſ. Prolegom. §. 10 — 13. S. 52 — 71.
Baumgarten Metaphyſ. §. 383. 395.

Aeſthetiſch,

'αισθητον. So heiſst das Prädicat, welches das Verhältniſs einer Vorſtellung zur Sinnlichkeit angiebt; insbeſondere aber zum Gefühl der Luſt oder Unluſt. S den vorhergehenden Artikel. Ein Urtheil iſt äſthetiſch (M. II, 464. U. 23.) heiſst z. B. das Gefühl des Subjects und kein Begriff vom Object iſt ſein Beſtimmungsgrund. Das Wohlgefallen iſt äſthetiſch, wenn es aus der Sinnlichkeit entſpringt, wie z. B. das am Schönen, im Gegenſatz gegen das intellectuelle, welches ſeine Quelle lediglich in der Vernunft hat und daher ſelbſt gewirkt iſt. S. Achtung (M. II. 510.). Eine Idee iſt äſthetiſch, wenn ſie ſich auf eine Anſchauung bezieht (M. II. 749, 2.), z. B. die Idee eines vollkommenen engliſchen Gartens. Die Deutlichkeit iſt äſthetiſch (C. Vorr. 12. der erſten Ausgabe) d. i. ſinnlich, durch Beiſpiele und Gleichniſſe hervorgebracht, welche die abgezogenen Vorſtellungen und Urtheile anſchauend machen; ſie iſt der logiſchen entgegengeſetzt, welche durch Entwickelung der Begriffe entſtehet.

Aeuſsere.

S. Innere.

Affecten.

S. Leidenſchaften.

Affectionspreis.

S. Preis.

Affectlosigkeit,

Apathie, Phlegma, ἀπάθεια, *phlegma (in significatu bono)*, *apathie*. Diejenige Gemüthsbeschaffenheit, bei der das Gemüth keinen solchen stürmischen und unvorsetzlichen Gefühlen unterworfen ist, die seine Freiheit hemmen. Diese Beschaffenheit ist relativ, eine absolute Affectlosigkeit ist nicht in der Natur, sondern nur ein höherer Grad derselben.

1. Das Phlegma ist entweder natürlich, oder hängt vom freien Willen ab und ist erworben; in dem letztern Sinn ist es nicht eine Neigung zur Trägheit, sondern eine Festigkeit der Gemüthsfassung, wodurch es dem Anreitz zur Bewegung des Gemüths widerstehet. Eine solche Affectlosigkeit zeigt eine starke Seele an, bestehet aber nicht darin, dass ein Mensch mit sich spielen lässt, wie man will. Diese Affectlosigkeit eines seinen Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist, und zwar auf eine vorzügliche Art, erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft an dem Widerstande gegen das Interesse der Sinne auf ihrer Seite hat. Orientalische Völker, z. B. die Chinesen, sind ohne Affecten. Zorn, Erbitterung, grimmige Entrüstung ist unter den Chinesen selten, besonders unter dem gemeinen Mann. Heftig ist der Chinese nie, nicht etwa von Natur, sondern weil er von Kindheit an dazu gewöhnt wird, sich zu beherrschen und zu mäsigen. Sie scheinen daher langsam, kalt und phlegmatisch zu seyn, aber es fehlt ihnen nicht an Munterkeit und natürlichem Feuer. So beschreibt sie du Halde (Beschreibung des chinesischen Reichs und der grosen Tartarei). Sie hören die bittersten Vorwürfe mit der grösten Gelassenheit an, und entrüsten sich nicht, wenn ihr Gegner auch noch so zornig ist. Sie verabscheuen sogar jedes Wort, ja jede Miene, die etwa von Zorn zeugen könnte.

2. Die Stoiker hielten viel auf diese Apathie, und sahen sie für das wahre Criterium des Weisen an. Das Fundament derselben war die Behauptung, dass nicht die äusern Dinge, oder sogenannte Güter dieses Lebens,

ſondern allein die Tugend den Menſchen glücklich machen, und daſs ihm folglich die erſtern gleichgültig ſeyn müſsten. Man kann hiervon den Artikel höchſtes Gut nachſehen.

3. Bei den Stoikern waren Affectloſigkeit und Weisheit identiſche Ideen. Dieſe Weisheit wurde alſo auch in abſoluter Bedeutung genommen, als eine Weisheit, die unter den Menſchen, in ihrer Vollkommenheit, nicht zu finden iſt. Die Stoiker unterſchieden aber viererlei beim Affect:

a) die durch ein Object auf das Gemüth gewirkte unwillkührliche Rührung (ῥοπη, *propenſio, motus non voluntarius, ictus, pulſus*);

b) die unwillkührliche Begierde nach dem Object (ἑξις, *ceſſio*);

c) die willkührliche Begierde nach demſelben (συγκαταθεσις, *conſenſio*);

d) den eigentlichen Affect (ὁρμη, *incitatio, impetus*).

Die drei erſten Momente ſahen ſie nicht für etwas Sittliches an, nur das letzte Moment tadelten ſie, als etwas unmoraliſches, und verlangten von ihrem Weiſen, daſs er ſie unterdrücken müſſe. Die Stoiker unterſchieden zweierlei Affectloſigkeit:

a) die des Weiſen, der ſich von ſeinen Rührungen und Begierden nicht hinreiſsen läſst, und

b) die des Thoren, der keine Rührung und Begierde hat *), welches wir Fühlloſigkeit nennen.

Die letztere hielten indeſſen Stilpo, Pyrrho, Diogenes der Cyniker, Heraklit und Timon für die eigentliche ſittliche Affectloſigkeit. Hieraus erhellet, daſs die Affectloſigkeit der Stoiker im Grunde nicht viel verſchieden war von der Affectmäſsigung, oder Metriopathie der Peripatetiker **).

*) Seneca ſagt (*Epiſt. IX.*) *Noſter ſapiens vincit quidem incommodum omne, ſed ſentit; illorum ne ſentit quidem.*

**) Τον σοφον μετριοπαθη μεν εἰναι, ἀπαθη δε οὐκ εἰναι ſagen Pythagoras, Plato und Ariſtoteles. Das iſt die Meinung des Auguſtinus (*de Ciu. IX. cap. IV.*): *Aut nihil, aut pene nihil diſtat inter Stoicorum aliorumque philoſophorum opinionem de paſſionibus et pertur-*

4. Die Ariftoteliker lehrten nehmlich, dafs die Affecten nicht moralifch wären, fondern nur gemäfsigt werden müfsten.

Eine Affectlofigkeit diefer Art ift edel, d. i. erregt Bewunderung.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 29. Allgem. Anm. S. 121.

J. Lipfii manuductionis ad Stoicam philofophiam lib. III. Diff. VIII. p. 151.

Afficirt

werden, ἀλλοιοῦσθαι, *affici*, heifst, eine Einwirkung auf das Gemüth leiden, wodurch ein Eindruck entfpringt, der den Stoff zur Vorftellung eines Gegenftandes giebt. Ohne ein folches afficirt werden kann fich das Gemüth nur mit Vorftellungen befchäftigen, die es durch ehemalige Eindrücke erhalten hat, oder die bei Gelegenheit derfelben entfprungen find. Ohne folche Eindrücke können wir nicht einmal zum Bewufsfeyn der Vorftellungen *a priori* gelangen, und diejenigen, deren wir uns fchon bewufst find, find ohne diefe Eindrücke leer, ohne Stoff, der den Vorftellungen *a priori*, die nur Formen der empirifchen Vorftellungen find, einen Inhalt gäbe. Alle empirifchen Vorftellungen fetzen ein folches afficirt worden feyn voraus, d. h. es ift etwas in ihnen vorhanden, was nicht aus dem Gemüth felbft entfpringt, und welches wir daher, der Befchaffenheit unfers Gemüths gemäfs, auf eine uns unbekannte Urfache aufser dem Gemüth beziehen müffen,

bationibus animorum. Vtrique enim mentem rationemque Sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortaffe dicunt eas in fapientem non cadere Stoici: quia nequaquam eius fapientiam, qua utique fapiens eft, vllo errore obnubilant, aut labe fubuertunt. Accidunt autem animo, falva ferenitate fapientiae, propter ea quae commoda vel incommoda appellant. Wahrfcheinlich fprachen die Stoiker zuweilen von dem Weifen, als Ideal, wie wir uns Gott denken müffen, und behaupteten dann von ihm eine abfolute Affectlofigkeit; zuweilen aber von dem Weifen in der Erfahrung, wie er unter Menfchen möglich fei, und verwarfen dann blofs jenen eigentlichen Affect (3, d.) und nannten diefe Beherrfchung feiner felbft Affectlofigkeit. Cicero behauptet fchon (*De Finib. lib. III. et IV.*) dafs die Stoiker mehr in den Worten als in den Sachen von den Platonikern und Peripatetikern verfchieden gewefen wären.

welches man das **Ding an sich**, s. **An sich**, nennt. Daraus folgt aber noch nicht, dass es ein solches **Ding an sich** gebe, sondern diese Beziehung ist bloss die Folge davon, dass wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäss, alles, und also auch den Stoff der empirischen Vorstellungen, für eine Wirkung erkennen müssen, wodurch folglich auf eine Ursache hingewiesen wird. Dieser Stoff ist nehmlich **gegeben**, er ist **nicht Wirkung des Gemüths**, er ist ein Eindruck auf das Gemüth (**Empfindung**), das Gemüth ist **afficirt** worden, sind alles gleich bedeutende Ausdrücke.

2. Wir finden den Ausdruck **afficirt** werden schon von **Cudworth** (*de aeternis iusti et honesti notionibus. lib. III. c. I. §. II.*) in der nehmlichen Bedeutung gebraucht. „Darin stimmen alle überein, sagt er *), dass diejenigen, welche empfinden, nicht selbst wirken, sondern leiden, oder dass die **Empfindung** ein Leiden sei. Kein Vernünftiger zweifelt nehmlich daran, dass bei jeder Empfindung der Körper desjenigen, welcher empfindet, afficirt werde und etwas leide." Kant redet nur nicht davon, dass der Körper afficirt werde, denn das ist eine Erfahrung, sondern davon, dass das **Gemüth** eine Einwirkung leide, wodurch es erst möglich wird, dass wir sinnliche Gegenstände wahrnehmen; weil sonst keine Vorstellung von einem Erfahrungsgegenstande entstehen, sondern das Gemüth die Gegenstände aus sich selbst hervorbringen, und sich also eine Welt nach Belieben müsste schaffen können.

Kant. Critik der rein. Vern. Element. I. Th. §. I. S. 34.

Affinität,

(**logische oder analytische**) **Verwandtschaft**, *affinitas, connexion des especes.* So heisst diejenige Eigenschaft der Begriffe, dass sie gewisse Merkmale mit andern Begriffen gemein haben, oder einander

*) *Principio igitur inter omnes convenit, eos, qui sentiunt, non agere, verum perpeti, aut sensum perpessionem esse. Primum nemo sanus dubitat, in omni sensu corpus eius, qui sentit, affici atque perpeti aliquid.*

ähnlich ſind; daſs gewiſſe Merkmale des reinen Begriffs mit gewiſſen Merkmalen des andern Begriffs einerlei (identiſch) ſind. S. Aehnlichkeit. Der Begriff der Laugenſalze iſt z. B. der, daſs ſie Salze ſind, welche einen ſcharfen, brennenden, urinöſen, aber nicht ſauern Geſchmack haben, aus den Säuern die darin aufgelöſeten Materien niederſchlagen, den Veilchenſyrup grün färben u. ſ. w. Der Begriff der Kalkerden iſt, daſs ſie diejenigen Erden ſind, welche im natürlichen Zuſtande mit allen Säuren brauſen, durch die Wirkung des Feuers aber die Kennzeichen des lebendigen Kalks annehmen. Die Laugenſalze und Kalkerden haben aber in ihren Begriffen ein gemeinſchaftliches Merkmal, wodurch ſie folglich mit einander verwandt ſind, oder in Affinität ſtehen, nehmlich, daſs ſie beide abſorbiren, oder ſich mit Säuern zu verbinden im Stande ſind.

A. Es giebt nun in der Vernunft ein logiſches Geſetz der Affinität aller Begriffe (C. 685.), nehmlich daſs die Verwandtſchaft zweier Begriffe, wäre ſie auch noch ſo nahe, ſo lange beide nicht identiſch ſind, nie von der Art iſt, daſs ſich nicht noch eine nähere denken lieſse. Beide können alſo ſo gedacht werden, daſs ſie mit andern Begriffen in noch näherer Verwandtſchaft ſtehen, als unter ſich, oder noch weniger von ihnen unterſchieden ſind, als von einander. Dieſes Geſetz gebietet alſo einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch ſtufenweiſes Wachsthum der Verſchiedenheit, d. h. der Uebergang geſchieht nicht durch Sprünge (ſ. Abſprung), ſondern durch einen Uebergang nach dem Geſetz der Continuität, nach welchen zwiſchen zwei Begriffen immer noch ein Begriff in der Mitte liegt, der mit beiden näher verwandt iſt, als beide unter ſich verwandt ſind.

2. Kant nennt dieſes Geſetz auch das Geſetz der Continuität der Formen, nehmlich der logiſchen Formen, worunter die Logiker die Arten verſtehen *).

*) *Cicero Top. 7. Formae ſunt, quas Graeci ἰδέας vocant, noſtri, ſi qui haec ſorte tractant, ſpecies appellant — utroque verbo idem ſigni-*

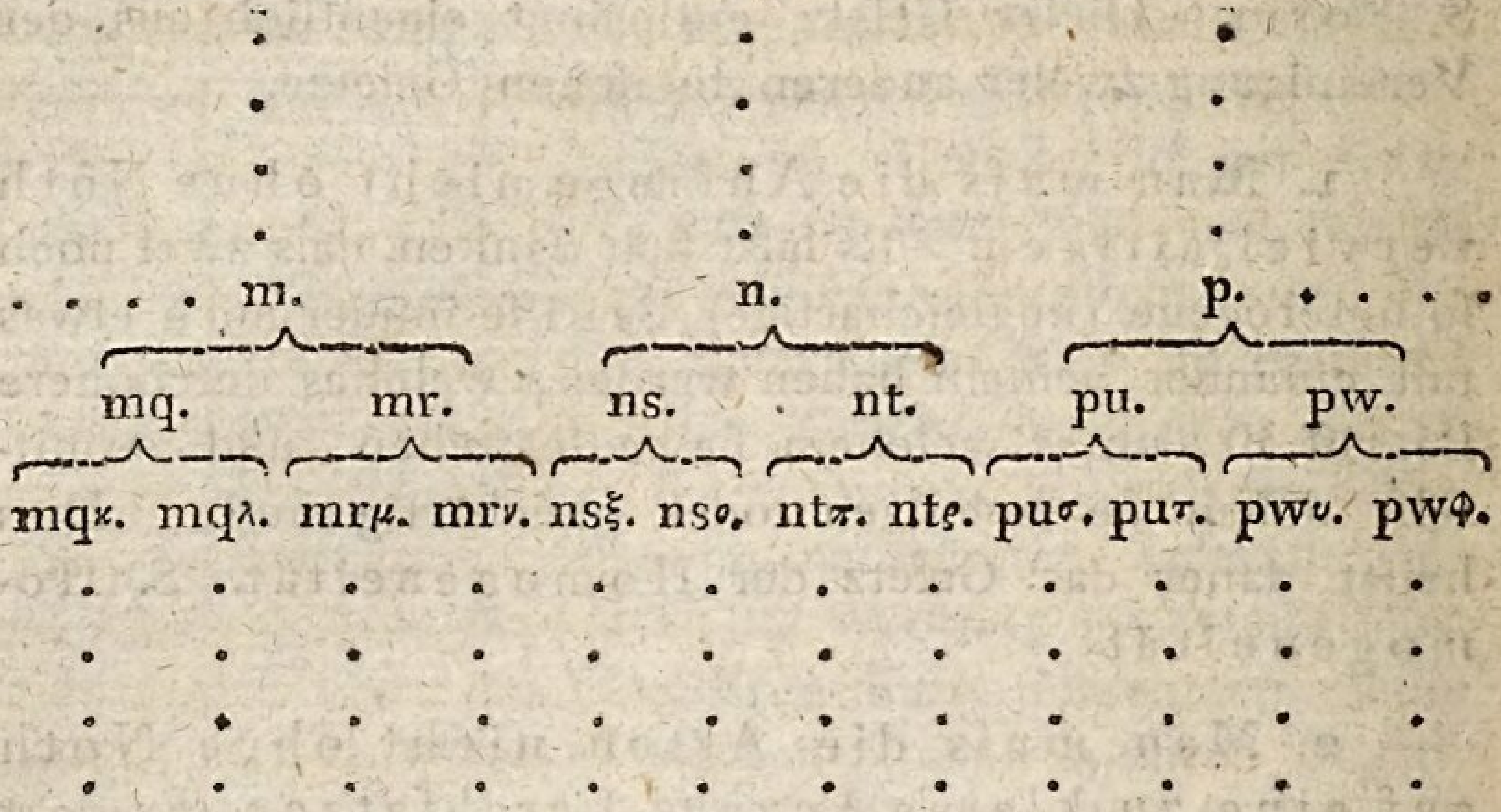
S. Form. Dieses Gesetz entspringt eigentlich aus der Vereinigung zweier anderen logischen Gesetze.

1. Man muss die Anfänge nicht ohne Noth vervielfältigen. Es läfst sich denken, dass zwei noch so heterogene (ungleichartige) Begriffe immer noch etwas mit einander gemein haben werden, welches der höhere Begriff ist, unter welchem sie beide stehen, und vermittelst dessen sie homogen oder gleichartig sind. Dies heisst daher das Gesetz der Homogeneität. S. Homogeneität.

2. Man muss die Arten nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabsetzen. Es giebt keinen Begriff, der nicht weiter als ein solcher angesehen werden könnte, unter dem noch andere Arten stehen. Wenn daher ein Begriff auch noch so zusammengesetzt ist, so läfst sich doch denken, dass er noch wieder mit andern Merkmalen verbunden werden könne, so dass Arten, die unter ihm stehen, entspringen. Dies heisst das Gesetz der Specification oder der Verschiedenheit.

Durch das erstere Gesetz steigt man zu höheren Gattungen hinauf, durch das letztere zu niedern Arten hinunter. Stellt man sich nun die Idee der Vollendung des systematischen Zusammenhangs der Begriffe nach beiden Gesetzen vor; dann sind alle Begriffe mit einander verwandt, weil sie alle insgesammt, sie mögen durch noch so viele Merkmale logisch bestimmt worden seyn, dennoch nur von einer einzigen obersten Gattung abstammen. In dem ganzen Umfange dieses systematischen Zusammenhanges aller möglichen Begriffe giebt es folglich keine leere Stelle, die nicht ein Begriff einnähme (C. 687.). Wir können uns diesen Zusammenhang etwa unter folgendem Bilde vorstellen:

ficatur — Formae igitur sunt hae, in quas genus, sine ullius praetermissione, dividitur, vt si quis ius in legem, morem, aequitatem dividat.



Diese einzelnen und mit einander verbundenen Buchstaben machen zusammen, so wie sie hier dargestellt sind, ein Feld des ganzen systematischen Zusammenhanges aller möglichen Begriffe aus. Jeder einzelne Buchstabe sei ein Begriff, der andre unter sich hat, welche zusammengesetzter sind, und daher hier aus mehreren Buchstaben bestehen. Der Begriff pwφ z. B. ist verwandt mit dem Begriff mrμ, dies fällt zwar nicht sogleich in die Augen, denn in den beiden Begriffen ist, dem ersten Anschein nach, kein gemeinschaftlicher Begriff; allein nach dem Gesetz der Homogeneität haben die Begriffe m und p, wenn man sie in ihre Merkmale auflöset (analysirt), gewiss ein gemeinschaftliches Merkmal; m hat z. B. etwa die Merkmale oder bestehet aus den einfachen Begriffen c, d und e, und p aus c, f und g, folglich sind pwφ und mrμ mit einander verwandt durch den Begriff c, welcher sowohl ein Merkmal von m, als auch von p ist. Aber näher als mrμ ist nsξ mit pwφ verwandt, wenn n die Merkmale c, f und h hat; noch näher endlich ist pwυ mit pwφ verwandt, und noch näher pwφx mit pwφy u. s. w., und so läſst sich zwischen zwei Begriffen keine Stelle denken, in die sich nicht ein Begriff setzen liesse, welcher mit einem von beiden noch näher verwandt wäre, als beide unter sich. Es läſst sich aber auch nicht ausser dem Umfange aller möglichen Begriffe etwas denken, was mit ihnen allen gar nicht werwandt wäre. Dieses giebt daher nach dem Gesetz der Homogeneität, von den zusam-

mengefetzten Begriffen pwφ und mrμ hinauf zu den einfachern m und p, wodurch alle Begriffe unter einen Gefichtspunct gebracht werden, oder nach dem Gefetz der Specification von den einfachen m, n und p hinab zu den zufammengefetztern mqκ, mqλ, mrμ u. f. w., wodurch alle Begriffe durchgängig eingetheilt werden, einen logifchen Grundfatz, der fo heifst: es giebt nicht verfchiedene urfprüngliche und erfte Gattungen, die gleichfam ifolirt (f. abfondern) und von einander (durch einen leeren Zwifchenraum) getrennt wären, fondern alle mannichfaltige Gattungen find nur Abtheilungen einer einzigen oberften allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum*, *il n'y a point de vuide dans les formes* *)). Die Begriffe m, n, p find keinesweges die oberften, gefetzt, dafs wir auch in der Erfahrung mit unferm Denken nicht weiter kommen könnten; denn auch m mufs noch mit n und p verwandt feyn, und daher mit ihnen unter höhere Gattungen gebracht werden können, bis wir auf einen einzigen oberften Begriff kommen, von dem alle übrigen abgeleitet werden können. Daraus folgt nun ferner unmittelbar der logifche Grundfatz der Affinität: Alle Verfchiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, fondern nur durch alle kleinere Grade des Unterfchiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*) (M. I. 811.). Die Begriffe pwφx und pwφy find Unterarten von der Art pwφ, alfo fehr nahe mit einander verwandt, und viel näher als pwυ und pwφ, aber die Vernunft kann fich doch noch Arten denken, die zwifchen pwφx und pwφy in der Mitte ftehen, z. B. pwφz, fo dafs x aus dem Begriff εξ, z aus ζη und y aus ηθ beftände, dann ift offenbar pwφz oder pwφζη näher verwandt mit pwφx d. i. pwφεζ als pwφy d. i. pwφηθ, und fo fort.

*) *Leibnitz: Nouveau essais sur l'entendement humain. lib. IV. ch. XVI. ed. d. Raspe.*

3. Dieses Gesetz der Affinität hat also eigentlich den Nutzen, dass es die Gesetze der Homogeneität und Specification, indem es durch einen stufenartigen Uebergang eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige erzeugt, insofern sie insgesammt aus einem Stamm entsprossen sind, mit einander verbindet. Die Arten mqx und mrv sind beide aus dem Begriff m entsprossen, also verschiedene Zweige dieses Stammes, und bei aller Mannichfaltigkeit der aus diesem Stamm entsprossenen Begriffe, sind sie dennoch alle homogen, oder gleichartig, und es giebt unter allen aus diesem Stammbegriff entsprungenen Arten dennoch nicht zwei Species oder Arten, die so nahe mit einander verwandt wären, dass nicht eine noch nähere Verwandtschaft, und der Uebergang von einer zur andern allein durch einen Sprung sich denken liessen (M. I. 811. C. 688.).

4. Dieses logische Gesetz der Affinität (*continui specierum s. formarum logicarum*) wäre aber umsonst, wenn es in der Erfahrung ganz anders wäre. Daher könnte ein logisches Gesetz nicht möglich seyn, wenn nicht auch der Verstand wirklich durch ein solches Gesetz Einheit in den gegebenen Stoff der Anschauung zu einer möglichen Erfahrung brächte. Es muss daher wirklich für den menschlichen Verstand unmöglich seyn, anders, als nach diesem Gesetz, den vermittelst der Sinnlichkeit gegebenen Stoff zu einem Ganzen der Erfahrung mit einander zu verbinden. Das logische Gesetz der Affinität setzt daher auch ein transscendentales Gesetz der Affinität (*lex continui in natura*) voraus, so dass wir nicht nur logisch so denken, sondern dieses auch in der Natur so finden müssen, weil die Natur nichts anders ist, denn der durch die Verstandesgesetze zu einer Erkenntniss verbundene Stoff der Sinnlichkeit. Gäbe es aber nicht ein solches transscendentales Gesetz der Affinität, so würde der Verstand durch jenes logische Gesetz, in seinem Gebrauch zur Erkenntniss der Natur, nur irre geleitet werden, und würde vielleicht einen Weg nehmen, der dem Wege, welchen die Natur nimmt, ganz entgegengesetzt seyn möchte. Dieses Gesetz muss also auf einem transscendentalen Grunde beruhen, oder aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringen, aber

nicht auf empirifchen Gründen, d. i. uns etwa durch die Erfahrung aufgedrungen werden, weil es fonft fpäter kommen würde, als die Syfteme. Nun ift aber die Natur unerfchöpflich, und wir würden daher nie zu einem Syftem, oder zu einem Zufammenhang der Naturdinge, nach dem Zufammenhange unfrer Begriffe von ihnen kommen, wenn wir das Gefetz der Affinität von den Naturdingen abftrahirten (f. abfondern). So aber trieb nicht die Natur, fondern der Verftand den Linné dazu an, ein Syftem der Pflanzen aufzuführen, und diefe nach Verwandtfchaften zu ordnen, und fo Einheit in die Pflanzenkunde zu bringen. Das Gefetz der Affinität ift alfo nicht etwa eine blofse Hypothefe, welche die Abficht hat, dafs wir durch Verfuche zufehen follen, wie weit wir durch einen gewiffen Begriff, z. B. Linné durch die Gefchlechtstheile der Pflanzen, in der Zufammenordnung der Naturdinge ausreichen; obwohl auch nicht zu leugnen ift, dafs, wenn wir es in diefer Zufammenordnung weit bringen, diefes ein mächtiger Grund ift, die hypothetifch ausgedachte Einheit, die wir durch jenen Begriff (z. B. der Gefchlechtstheile der Pflanzen) in die Sammlung der Naturdinge hineinbringen, für gegründet zu halten. Und auch in diefer Abficht hat das Gefetz der Affinität feinen Nutzen. Eigentlich aber fetzt das Gefetz der Affinität voraus, dafs es vernunftmäfsig fei und der Natur angemeffen, zu behaupten, dafs alle Glieder der Natur mit einander in Verwandtfchaft ftehen (C. 688). Man fiehet aber leicht ein, dafs diefe Continuität der Formen, oder das erklärte Gefetz der Affinität, einen Fortgang ohne Ende gebietet, alfo in der Erfahrung nicht vollkommen zu finden fei, weil ja fonft das Ende erreicht wäre, und es zwei Dinge gäbe, die näher als alle übrigen verwandt wären, welches dem Gefetz der Continuität der Formen, oder der Affinität widerfpricht. Ein folcher Begriff aber, dem kein Gegenftand in der Erfahrung wirklich congruirt, oder vollkommen ähnlich und gleich ift, ift ein Vernunftbegriff, weil die Vernunft zu jedem Fortfchritt, den der Verftand gebietet, die Vollendung fucht, welche hier in dem Begriff der vollkommenften Affinität, oder Continuität der Formen

gedacht wird. Ein ſolcher Vernunftbegriff, in welchem die in der Erfahrung nicht mögliche Vollendung einer Reihe, oder eines beſtändigen Fortſchreitens gedacht wird, heiſst eine Idee. In der Natur ſind nehmlich die Species oder Arten wirklich abgetheilt, ſie hängen nicht zuſammen wie die Theile einer geraden Linie, ſie müſſen daher ein *quantum diſcretum*, d. h. von einander abgeſonderte Gröſsen, ausmachen. Wenn das nicht wäre, und der ſtufenartige Fortgang in der Verwandtſchaft ſo continuirlich wäre, oder ſo an einander hinge, wie die Theile einer geraden Linie; ſo gäbe es auch eben ſo eine wahre Unendlichkeit der Zwiſchenglieder, wie zwiſchen zwei Puncten in einer geraden Linie immer wieder eine Linie liegt, und das ins Unendliche, ſo lange die Puncte nicht auf einander fallen, welches aber bei den Arten unmöglich iſt. Allein der Hauptgrund, woraus erhellet, daſs das Geſetz der Affinität eine bloſse Idee iſt, liegt darin, daſs in demſelben kein Merkmal angegeben wird, wann die vollkommenſte Affinität erreicht iſt, wie weit wir alſo gehen ſollen, um die geringſte Verſchiedenheit zwiſchen zwei Dingen zu finden. Folglich können wir dieſes Geſetz in der Erfahrung nicht beſtimmt gebrauchen, ſondern es ſagt uns nur im Allgemeinen, daſs wir das Suchen der Affinität immer fortzuſetzen haben (M. I. 813. C. 689.).

5. Die Vernunft gehet nehmlich nicht unmittelbar auf die Erfahrung, ſondern ſie ſetzt Verſtandeserkenntniſſe voraus, durch die ſchon Einheit in die Erfahrung gebracht iſt. Die Vernunft bringt aber wieder Einheit in die Verſtandeserkenntniſſe, um damit dem ganzen Geſchäft der Erkenntniſs Vollendung zu geben, dazu braucht ſie nun ihre Ideen, und bringt dadurch eine Einheit der Verſtandeserkenntniſſe hervor, die viel weiter gehet, als Erfahrung reichen kann. Nicht aber bloſs über die Dinge, ſondern auch über ihre Eigenſchaften und Kräfte erſtreckt ſich das Geſetz der Affinität. Bei aller Verſchiedenheit derſelben müſſen ſie dennoch alle unter einem Princip, oder oberſten Begriff (ſ. Anfang) ſtehen, und nach demſelben mit einander verwandt ſeyn. Die Alten fanden z. B. durch eine noch rohe, nicht genug berichtigte,

Erfahrung, die Planeten bewegten fich in Kreifen um die Sonne. Die neuern Aftronomen fanden aber nach und nach, durch weitere Erfahrungen, dafs fie von diefer kreisförmigen Laufbahn abweichen. Sie vermutheten daher, dafs auch diefe Abweichung durch eine Kraft verurfacht werde, die fie regelmäfsig macht, fo dafs auch fie nach einem beftändigen Gefetz alle unendlichen Zwifchengrade der Abweichungen durchlaufen. Sie fielen daher darauf, dafs die Planeten, weil fie fich nicht in Kreifen bewegen, fich vielleicht in folchen in fich felbft zufammenlaufenden Linien bewegen möchten, die dem Kreife am nächften kommen. Diefe Linien nennt man Ellipfen, welche nehmlich die Eigenfchaft haben, dafs nicht wie bei dem Kreife ein gewiffer Punct c (Fig. III und IV) innerhalb von allen Puncten der in fich laufenden Linie gleichweit entfernt ift, fondern dafs zwei Puncte (A und B) innerhalb der krummen Linie fich befinden, deren Entfernung von jedem Punct des Umkreifes zufammen einander gleich find, nehmlich die Linie AD und BD zufammen fo lang als die Linie AE und BE. Diefe Puncte heifsen die Brennpuncte der Ellipfe. Die Cometen weichen aber, wie die Erfahrung lehrt, auch von der Ellipfe ab, da fie, fo weit die Beobachtung der Aftronomen reicht, nicht einmal immer zurückkehren. Hevel vermuthet daher, dafs fie wohl eine Laufbahn haben möchten, die wieder der Ellipfe am nächften kommt. Eine folche Laufbahn ift diejenige krumme Linie, die man eine Parabel nennt (Fig. V), welche die Eigenfchaft hat, dafs ihre beiden Brennpuncte nicht, wie bei dem Kreife, auf einander fallen, und daher nur einen einzigen ausmachen, auch nicht wie bei der Ellipfe in einer beftimmten Entfernung von einander liegen, fondern unendlich weit von einander abftehen, fo dafs alfo der eine nie erreicht wird, und daher eigentlich wieder nur ein einziger Brennpunct vorhanden ift, und die krumme Linie nach der Seite des unendlichen Brennpuncts zu fich nicht fchliefst, weil fie fonft um den unendlichen Brennpunct herum kommen, d. h. über das Unendliche heraus gehen müfste, welches fich widerfpricht. Wenn wir uns nun eine Ellipfe vorftellen, de-

ren Brennpuncte fehr weit von einander entfernt find, fo ift die gerade Linie, welche durch die beiden Brennpuncte gehet, und welche die grofse Axe heifst, fehr weit geftreckt, und der parabolifche Lauf des Cometen kann von dem elliptifchen, wenn die grofse Axe der Ellipfe (die Linie FG) fehr lang angenommen wird, in allen Beobachtungen nicht unterfchieden werden. So kommen wir alfo, nach Anleitung der Principien der Homogeneität, Specification und Affinität, auf Einheit der Gattungen der Bahnen der Wandelfterne (Planeten und Cometen) in ihrer Geftalt. Wir hatten

1) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte auf einander fallen, oder den Zirkel (Fig. III);

2) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte eine beftimmte Entfernung von einander haben, welche durch alle Gröfsen derfelben durchgehen kann, oder die Ellipfe (Fig. IV);

3) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte unendlich weit von einander entfernt find, oder die Parabel (Fig. V).

Der Zirkel und die Parabel find alfo eigentlich die beiden äufserften Grenzen der Ellipfe, wenn man fie nach der Entfernung ihrer beiden Brennpuncte von einander beftimmt. Und folglich machen alle drei krumme Linien eine und diefelbe Gattung aus, nehmlich derjenigen krummen Linien, deren Puncte durch zwei Puncte innerhalb derfelben vollkommen beftimmt find. Durch diefe Einheit in den Geftalten der Bahnen kommen wir nun weiter auf die Einheit der Urfache aller Gefetze, nach welchen fich die Wandelfterne in diefen Bahnen bewegen, nehmlich, dafs diefe grofsen Weltkörper fich wechfelfeitig fo einander anziehen, dafs derjenige, welcher zweimal, dreimal u. f. w. fo viel Maffe hat, als ein andrer, die andern Körper auch zweimal, dreimal fo ftark anziehet, und wenn fie 2, 3, 4 mal fo weit entfernt find, 2 mal 2 oder 4 mal, 3 mal 3 oder 9 mal, 4 mal 4 oder 16 mal weniger anziehen, welches die Gravitation heifst. Wenn nehmlich ein Wandelftern während feiner Bewegung, durch irgend eine Kraft, wie die

anziehende Kraft der Sonne, welche in dem einen Brennpunct ihrer Ellipse stehet, nach ihr zu gezogen wird, so verliert er nicht ganz, sondern nur zum Theil die Richtung, die er vorher hatte, und da das in jedem Augenblick geschiehet, so wird die Bewegung krummlinigt, nehmlich elliptisch. Der Verstand gehet aber noch weiter. Die Planeten und Cometen weichen ab von ihren regelmäſsigen Bahnen, hieraus entstehen Varietäten oder Verschiedenheiten der Bahnen selbst und auch Regellosigkeiten derselben, die aber wieder auf Regeln gebracht werden, indem der Einfluſs benachbarter Weltkörper, vermittelst ihrer anziehenden Kraft, auf die Planeten und Cometen in ihren Bewegungen um die Sonne, also dasselbe Princip der Gravitation, uns diese scheinbaren Abweichungen erklärt.

Endlich gehet der menschliche Verstand noch weiter, und denkt sich sogar solche Cometenbahnen, welche die Erfahrung niemals bestätigen kann. Mit der Parabel ist nehmlich noch eine krumme Linie verwandt, deren Brennpuncte nicht nur unendlich weit von einander sind, sondern sogar in entgegengesetzter Richtung liegen, so daſs die krumme Linie nicht nur, wie bei der Parabel, sie nicht einschlieſst, sondern sogar beide Krümmungen, welche die Brennpuncte bei der Ellipse einschlieſsen, sich einander ihre erhabene Seite zukehren Fig. VI. Hierdurch entstehet die Beschaffenheit der krummen Linie, daſs sich ihre Zweige von der Parallelität mit der Axe immer weiter entfernen, dahingegen die Zweige der Parabel sich dem mit der Axe parallelen Laufe immer mehr nähern. So würden also Cometen, die eine hyperbolische Laufbahn hätten, und durch keine andern Kräfte aus derselben herausgezogen würden, unsere Sonne gänzlich verlassen, und endlich nach einem andern Sonnensystem kommen, und so von Sonnen zu Sonnen wandern. Diese Cometen wären also diejenigen Körper, durch deren Laufbahnen die entferntern Sonnensysteme eines Weltsystems, für das wir uns keine Grenzen denken können, vermittelst einer und derselben bewegenden Kraft, nehmlich der Gravitation, zusammenhängen würden (C. 690.).

6. Bei dem Princip der Affinität, wie bei den andern beiden angeführten Principien ist nun etwas besonders merkwürdig, und in der Transscendentalphilosophie allein wichtig, was wir hier noch auseinander setzen wollen. Das Princip scheint transscendental oder ein Naturgesetz *a priori* zu seyn, aus welchem Bestimmungen *a priori* für die Erfahrungen abgeleitet werden können. Es enthält zwar blofs die Idee einer Annäherung ohne Ende zur nöthigen Identität zweier Begriffe, damit man im empirischen Gebrauch nie der Meinung sei, man habe die allernächste Verwandtschaft zwischen zwei Begriffen schon erreicht. Man nennt in der Mathematik eine Linie, der sich eine andere immer mehr nähert, aber doch nach einem solchen Gesetz, dafs sie dieselbe nie vollkommen erreicht, eine Asymptote. So kann man also sagen, dafs der empirische Gebrauch der Vernunft der Vernunftidee gleichsam asymptotisch folgen kann, d. i. so, dafs man in der Erfahrung z. B. zu immer näher und näher verwandten Begriffen kommt, aber nie die nächste Verwandtschaft erreicht. Der Grundsatz der Affinität, dafs alle Verschiedenheiten der Arten an einander grenzen, und keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinern Grade des Unterschiedes erlauben, ist ein synthetischer Satz *a priori.* Er ist *a priori*, weil er von allen Verschiedenheiten der Arten gilt, und also die Unmöglichkeit des Gegentheils ansfagt, folglich die Kennzeichen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Er ist synthetisch, denn wenn man auch den Begriff der Verschiedenheiten der Arten noch so viel analysirt, so wird man doch den Begriff der Continuität der Arten nicht darin finden. Nun kann aber ein synthetischer Satz *a priori* nicht blofs subjectiv, für diese oder jene Menschen gelten, sondern mufs objectiv, für Jedermann Gültigkeit haben, und zu einer Regel dienen, nach welcher allein Erfahrung möglich ist; denn dieses ist das Kennzeichen der Wahrheit und objectiven Gültigkeit aller acroamatisch-synthetischen Sätze *a priori.* Der Grundsatz der Affinität wird auch wirklich in Bearbeitung der Erfahrung mit gutem Glück

als heuristisch, d. i. zur Entdeckung der Arten und Unterarten gebraucht, wozu z. B. das Linnéische Pflanzensystem ein Belag ist. Das Merkwürdige ist nun, dass man, ohngeachtet aller dieser Beschaffenheiten des Grundsatzes der Affinität, dennoch keine transscendentale Deduction desselben zu Stande bringen kann (M. I. 815.).

7. Eine solche Deduction, oder Erklärung, wie sich das Princip der Affinität auf wirkliche Objecte beziehen könne (s. Aberglaube I. 1, e, γ.), ist in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich. Denn, weil sie nur Ideen sind, so beziehen sie sich nicht (wie es bei den Categorien der Fall ist) auf ein Object, was dadurch allein möglich wäre und für sie gefunden würde, so dass dasselbe ihnen völlig congruent wäre. Ideen nehmlich sind Vorstellungen von einer Annäherung ohne Ende zu einer gewissen in der Erfahrung nicht gegebenen Grenze. Die Annäherung ohne Ende ist aber auch in der Erfahrung nicht gegeben, eben weil sie ohne Ende ist (C. 393. S. Idee.).

Kant nennt Grundsätze constitutiv, wenn sie die Erscheinungen, oder sinnlichen Gegenstände, möglich machen, und nach den Regeln einer mathematischen Verknüpfung durch die Einbildungskraft darstellen (construiren s. acromatisch 1.) lehren. Das Gesetz der Affinität ist nun nicht constitutiv, denn es betrifft nicht die Möglichkeit der Anschauungen, sondern es ist regulativ, oder es dringt auf die möglichst grösste Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung. S. Regulativ.

Es fragt sich nun, wie kann das Princip der Affinität für Gegenstände der Erfahrung objective Gültigkeit haben, d. h. wie ist es möglich, dass Jedermann zugeben muss, dass in der Erfahrung nie zwei Objecte zu finden sind, deren Verwandtschaft die nächste wäre, sondern dass es noch immer näher verwandte geben muss, da das Princip doch nicht constitutiv ist, oder nicht aussagt, dass Anschauungen nur allein auf diese Art möglich sind? was heisst das, es hat nur einen regulativen Gebrauch, oder dringt

nur auf die möglichst gröſste Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. 1. 816. C. 692)?

8. Regulative Grundſätze haben allerdings objective Gültigkeit für die Erfahrung, aber nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der Verſtand in ſeinem Erfahrungs-Gebrauche mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen kann. Das Geſetz der Affinität iſt nur für Jedermann gültig, als eine Maxime der Vernunft, welche ausſagt, daſs man nicht meinen muſs, man habe ſchon die vollkommenſte Affinität erreicht, wenn man in der Erfahrung bis zu einem gewiſſen Punct der Affinität gekommen iſt, ſondern, daſs wir der Vernunft nicht zuwider, vielmehr gemäſs, verfahren, wenn wir in der Erfahrung immer noch eine nähere Affinität zu finden bemühet ſind. Wäre das nicht, ſo wäre keine Einheit in den Handlungen des Verſtandes, die Begriffe hingen nicht mit einander zuſammen; z. B. ohne das Princip der Affinität wäre zwiſchen den beiden Begriffen, die am nächſten mit einander verwandt wären, eine nie auszufüllende Kluft, folglich alle Begriffe wie lauter von einander getrennte, iſolirte Puncte zu betrachten. Die Vernunft muſs nehmlich durch ihre Idee (hier, die Idee der Continuität der Formen) Einheit in das Chaos der Merkmale bringen, wodurch wir zwar die Gegenſtände nicht ſelbſt erkennen, aber, da doch die Gegenſtände durch Begriffe erkannt werden, indirect, durch Vereinigung der Begriffe in eine Einheit, die Gegenſtände beſtimmen. Und ſo gelten die regulativen Principien auch, nur indirect, von den Gegenſtänden, nicht um ſie ſelbſt zu beſtimmen, ſondern nur um zu beſtimmen, wie weit wir den Verſtand zum Behuf der Erfahrung gebrauchen müſſen, wenn Einheit oder Zuſammenſtimmung des Verſtandes in der ganzen Reihe aller Erfahrungen ſeyn ſoll. S. Regulative Principien.

9. Ein Beiſpiel hierzu iſt das Geſetz der continuirlichen Stufenleiter der Geſchöpfe. Leibnitz hat dieſe Stufenleiter in Gang gebracht. Er ſagt (*Nouveaux eſſais ſur l'entendement humain, liv. III. ch. 6. p. 265*): „wenn wir von uns anfangen, und bis auf die

niedrigsten Dinge hinabgehen, so ist das ein Hinabsteigen durch sehr kleine Grade (*de fort petits degrés,*) und durch eine continuirliche Folge der Dinge, von denen die nächst aneinander grenzenden sehr wenig von einander unterschieden sind. Es giebt Fische, welche Flügel haben, und denen die Luft nicht fremd ist; und es giebt Vögel, welche im Wasser wohnen, die, wie die Fische, kaltes Blut haben, und deren Fleisch so sehr wie Fisch schmeckt, dass man sogar den Andächtigen erlaubt, sie an Festtagen zu essen. Es giebt Thiere, welche dem Geschlecht der Vögel, und dem der vierfüssigen Thiere, so nahe kommen, dass sie zwischen beiden in der Mitte stehen. Die Amphibien haben gleichviel von den Land- und Wasserthieren an sich. Die Seekälber leben auf dem Lande und im Meere, und die Meerschweine haben warmes Blut, und Eingeweide, die denen der Schweine ähnlich sind. Es giebt Thiere, welche eben so viel Verstand und Einsicht zu haben scheinen, als diejenigen, welche man Menschen nennt; und die Thiere und Vegetabilien grenzen so nahe an einander, dass wenn man das unvollkommenste des einen Geschlechts und das vollkommenste des andern nimmt, man kaum einen merklichen Unterschied zwischen beiden gewahr werden kann. So finden wir überall, dass die Arten, bis zu den niedrigsten und am wenigsten organisirten Theilen der Materie (*plus basses et moins organisées parties de la matiere*) hinab, zusammenhängen, und nur durch fast unmerkliche Grade von einander unterschieden sind.“ Bonnet hat dieses Gesetz (Betrachtungen über die Natur 2. 3. und 4. Th.) treflich aufgestutzt. „Die Natur, sagt er (2. Th. 10. Hauptst.), leidet keinen Sprung; alles geht in ihr stufenweise und gleichsam durch Schattirungen. Wenn zwischen zwei Dingen irgend ein Leeres wäre, was hätte wohl der Uebergang des einen zum andern für einen Grund? Es ist daher kein Wesen vorhanden, das nicht über oder unter sich andere hätte, welche sich ihm durch einige Charactere näherten, oder durch andre von ihm entfernten. Von diesen Characteren, welche die Dinge unterscheiden, entdecken wir nun die mehr oder weniger allgemeinen. Daraus entste-

hen unſre Eintheilungen in Claſſen, in Geſchlechter, in Arten. Dieſe Eintheilungen laſſen ſich inzwiſchen nicht trennen. Denn es finden ſich allemal zwiſchen zwei Claſſen, oder zwiſchen zwei angrenzenden Geſchlechtern, einige mittlere Naturſtücke, die weder zu einem noch zum andern gehören, ſondern ſie nur zu verbinden ſcheinen. Der Polype verbindet das Gewächs mit dem Thiere, das fliegende Eichhorn verknüpfet den Vogel mit dem vierfüſsigen Thiere, und der Affe hat vieles vom vierfüſsigen Thiere und vom Menſchen an ſich.“ Bonnet fängt nun dieſe Stufenleiter mit dem Einfachen, dem Atomus an, und gehet bis zu dem Zuſammengeſetzteſten, worunter er ſich den erhabenſten Cherub denkt, fort.

10. Für diejenigen, für welche meine in (4) gegebene Vorſtellung noch zu abſtract iſt, will ich jetzt die dort gebrauchten Buchſtaben nach Bonnets Stufenleiter beſtimmen; wodurch das Geſetz der Affinität vermittelſt wirklicher Theile in der Natur erläutert wird.

m bedeute flüſſiger Körper.
n — feſter unorganiſcher Körper.
p — feſter organiſcher Körper.
q — leuchtender Wärmeſtoff, *mq* bedeutet alſo den flüſſigen leuchtenden Wärmeſtoff, d. i. das Feuer.

s bedeute chymiſch unzerlegbar, folglich *ns* feſter chymiſch unzerlegbarer unorganiſcher Körper, d. i. Erde.

t bedeute eine aus ungemein groſser Dichtigkeit entſpringende Undurchſichtigkeit und Zurückwerfung des Lichts (Glanz), folglich *nt* feſter undurchſichtiger glänzender unorganiſcher Körper, d. i. Metall.

u bedeute leblos, wenn nehmlich unter Leben das Vermögen nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu wirken verſtanden wird; folglich *pu* feſter lebloſer organiſcher Körper, d. i. Pflanze.

w bedeute lebendig, folglich *pw* feſter lebendiger organiſcher Körper, d. i. Thier.

$\varkappa$ bedeute entbunden ohne Licht folglich $mq\varkappa$ Feuer ohne Licht, d. i. Wärme.

λ bedeute entbunden mit Licht, folglich $mq\lambda$ entbundenes Feuer mit Licht, d. i. Flamme.

μ bedeute brennbar, folglich $mr\mu$ brennbare Luft.

ν bedeute rein, folglich $mr\nu$ reine Luft.

ξ bedeute durch Brennen von Luftsäure und Wasser gereinigt und in Säuern nicht aufbrausend, folglich $ns\xi$ Erde, welche durch Brennen von Luftsäure und Wasser gereinigt nicht mit Säuern aufbrauset, d. i. Schwererde.

o bedeute durch Brennen von Luftsäure und Wasser gereinigt und mit Säuern aufbrausend, folglich ns_o Erde, welche durch Brennen von Luftsäuern mit Wasser gereinigt mit Säuern aufbrauset, d. i. Kalkerde.

π bedeute feuerbeständig, folglich $nt\pi$ feuerbeständige, d. i. edle Metalle.

ϱ bedeute verwandlungsfähig in Metallkalke, folglich $nt\varrho$ in Metallkalke verwandlungsfähige, d. i. unedle Metalle.

σ bedeute die Dauer einen Sommer hindurch, $pu\sigma$ folglich Pflanzen, die nur einen Sommer hindurch dauern, d. h. Sommergewächse.

τ bedeute die Dauer mehrere Jahre hindurch, $pu\tau$ folglich Pflanzen, die mehrere Jahre hindurch dauren, d. h. perennirende Pflanzen.

υ bedeute vernünftig, folglich $pw\upsilon$, vernünftige Thiere, d. h. Menschen.

ϕ bedeute unvernünftig, folglich $pw\phi$ unvernünftige Thiere.

c bedeute Körper.

d — die Theile eines Körpers.

e — die Möglichkeit, die Theile durch jede auch noch so kleine Kraft an einander zu verschieben.

f bedeute fest.

g — organisch.

h — unorganisch.

x bedeute warmes rothes Blut und ſäugen, folglich $pw\phi x$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen ſäugen, d. h. Säugethiere.

y bedeute rothes kaltes Blut, folglich $pw\phi y$ Thiere mit kaltem rothen Blut, d. h. Amphibien.

z bedeute warmes rothes Blut und nicht ſäugen, folglich $pw\phi z$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen nicht ſäugen, d. h. Vögel.

ε bedeute ſäugen.

ς — warmes rothes Blut.

η — nicht ſäugen.

ϑ — rothes kaltes Blut.

11. Dieſe Stufenleiter iſt nun nichts als eine Befolgung des Grundſatzes der Affinität, welcher auf dem Intereſſe der Vernunft beruhet, die Vollendung der Reihen, die der Verſtand liefert, zu wollen. Beobachtung und Einſicht in die Einrichtung der Natur konnte nicht darauf führen, eine ſolche Stufenleiter als etwas Objectives oder für Jedermann Gültiges zu behaupten. Denn die Sproſſen einer ſolchen Leiter, ſo wie ſie uns Erfahrung angeben kann, ſtehen immer noch viel zu weit auseinander, als daſs die Erfahrung die Vernunft würde darauf geführt haben, wenn das Geſetz nicht ſchon in der Vernunft läge. Nach Bonnet (3. Th. 13. Hauptſt. S. 48.) hängen die empfindliche Pflanze, oder Senſitive, und die Polypen das Pflanzenreich mit dem Thierreich zuſammen. Aber welch ein Sprung iſt nicht immer noch von der Senſitive bis zum Polypen. Die Senſitive oder Mimoſe fliehet zwar die Hand, die ſich ihr nähert, oder vielmehr ſie berührt, aber das iſt nicht eine Folge von Vorſtellungen, die auf ein Bewegungsvermögen wirkten, wie bei den Thieren. Die Senſitive hat eben ſo wenig Gefühl als andere Pflanzen. Jenes Fliehen der ſie berührenden Hand iſt bloſs das Spiel eines Mechanismus der Organiſation. Eben ſo iſt der Polyp ein Thier, das ſich nicht, wie die Pflanze, durch Wurzeln nährt, und wenn eine Anzahl derſelben ſo aneinander hängt, daſs das Ganze einer Schma-

rotzerpflanze äusserst ähnlich ist, so folgt daraus nicht, dass es wirklich halb eine Schmarotzerpflanze und halb ein Thier sei. Noch hat man kein Wesen gefunden, das sich durch Wurzeln nährte, und dennoch nach Vorstellungen Glieder bewegte und gebrauchte, oder Leben und Gefühl hätte. Ein solches Wesen allein würde beide Reiche mit einander verbinden. Unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur so weite Klüfte, dass man sich sehr irren würde, wenn man sich einbilden wollte, die Natur hätte dieses oder jenes bekannte Wesen zum Uebergang zwischen zwei andern bestimmt. Bei der grossen Mannigfaltigkeit der Naturdinge muss es immer leicht seyn, zwischen einigen derselben gewisse Annäherungen und Aehnlichkeiten zu finden. Dagegen ist die Methode, nach dem Princip der Affinität Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche Ordnung als in einer Natur überhaupt gegründet anzusehen, ob zwar unbestimmt, wo sie anzutreffen sei, und wie weit sie reichen werde, allerdings ein rechtmässiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft. Allein die Erfahrung, oder Beobachtung, kann diesem Princip nie gleichkommen, sondern dasselbe schreibt nur, ohne etwas zu bestimmen, der Erfahrung oder Beobachtung den Weg vor, wie sie zur systematischen Einheit gelangen kann.

Kant Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 685 — 696.

Leibnitz *Nouv. ess. sur l'Ent. hum. liv. III. ch.* 6. *p.* 265. *liv. IV. ch.* 16. *p.* 440.

Bonnet Betrachtung über die Natur. 2 Th. Hauptst. IX — 4 Th. S. 29 — 85.

Afterdienst,

Religiöse Superstition, ματαιος θρησκεια, *cultus spurius*, bigotterie.

Das Wort Afterdienst überhaupt (subjectiv genommen) bezeichnet die Ueberredung, jemanden durch solche Handlungen zu dienen, die in der That desselben Absichten rückgängig machen (R. 229). Es habe z. B. Jemand die Absicht, eine

Sprache zu lernen, und ich unterrichte ihn in derſelben, aber nach einer ſolchen Methode, daſs er darüber ſeine Zeit verliert, und die Sprache nie lernt, ſo habe ich ihm zwar zu dienen gemeint, aber mein Dienſt war ein Afterdienſt. Wenn alſo die Mittel, die man anwendet, Jemandes Abſicht zu erreichen, nicht tauglich dazu ſind, oder nicht recht angewendet werden, und man meint, die Anwendung dieſer Mittel könne für die nicht erreichten Abſichten gelten, und der Andere müſſe dieſe Anwendung der Mittel eben ſo werth ſchätzen, als wenn ſeine Abſichten wären erreicht worden, ſo macht dieſe Ueberredung die Anwendung der Mittel zu einem Afterdienſt. Iſt nun derjenige, dem wir durch ſolche Handlungen zu dienen meinen, die in der That deſſelben Abſichten rückgängig machen, Gott, ſo iſt dieſe Ueberredung der Afterdienſt ins beſondere, oder die religiöſe Superſtition (ſ. Aberglaube IV), und in dieſem Sinne wird das Wort im Folgenden gebraucht.

1. Durch den Afterdienſt wird die moraliſche Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel iſt, nicht ſo geboten, als wäre es wozu, welches eben der Character oder das Kennzeichen des Mittels iſt, ſondern als gälte es als etwas, was nicht wozu iſt, ſondern an und für ſich, welches der Character des Zwecks iſt. Die Abſicht Gottes mit dem Menſchen iſt nun die Pflichterfüllung, und die Religion beſtehet eben, in ſo fern ſie als etwas im Menſchen vorhandenes (ſ. ſubjectives) betrachtet wird, in dem Erkenntniſs, daſs dieſe Pflichterfüllung Gottes Abſicht ſei, und folglich von ihm geboten werde (R. 229).

Da dieſes Erkenntniſs Vorſtellungen betrifft, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung correſpondirt, z. B. Gott, ſo wird das Wort Erkenntniſs hier nur im weiteſten Sinn genommen, als ein Product des Erkenntniſsvermögens überhaupt. Das Fürwahrhalten dieſes Erkenntniſſes kann nun keine Gewiſsheit ſeyn, weil Gewiſsheit ein Fürwahrhalten aus Gründen iſt, die von dem Gegenſtande hergenommen ſind, und eben daher für Je-

dermann gültig (objectiv) ſeyn müſſen. Das Fürwahrhalten bei dieſem Erkenntniſs entſpringt alſo aus Gründen, die in dem erkennenden Subject ſelbſt liegen. Der Grund des Erkenntniſſes, daſs Gott die Erfüllung meiner Pflichten will, iſt aber, daſs es meine Pflicht iſt, Sittlichkeit und Glückſeligkeit ſo zum Gegenſtande meines Willens zu machen, daſs ich die letztere nicht anders will, als wenn ich die erſtere nach allen meinen Kräften in mir befördere. Hier habe ich nun nicht etwa die Wahl, dieſes auch nicht zu wollen, ſondern es iſt mir durch ein unnachlaſsliches Vernunftgebot, dem ich gehorchen muſs, geboten. Da nun die Glückſeligkeit von der Einrichtung der Natur abhängt, ſo kann ich ſie nicht anders unter der Bedingung der Sittlichkeit wollen, und folglich nicht anders erwarten, als wenn ich zugleich vorausſetze, daſs die Einrichtung der Natur von einem Weſen abhängt, welches jene Verbindung zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit will und bewirkt. Dieſe Vorausſetzung iſt nicht willkührlich, ſondern ein Bedürfniſs meiner Vernunft, indem das unbedingt gebietende Sittengeſetz in derſelben mich dazu nöthigt. Ein Fürwahrhalten aus einem ſolchen, in dem erkennenden Subject liegenden, Grunde, bei dem aber doch keine Wahl übrig iſt, weil ſich das Bedürfniſs nicht auf Neigung, ſondern auf Pflicht gründet, iſt für das Subject zulänglich. Nun heiſst ein Fürwahrhalten aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich ſind, ein Glaube, und weil dieſer Glaube ein Bedürfniſs der Vernunft iſt, ein Vernunftglaube. Die Annehmung oder das Fürwahrhalten des Gegenſtandes der Religion (Gottes), und folglich der Religion ſelbſt (der Erkenntniſs, daſs etwas darum ein göttliches Gebot iſt, weil es meine Pflicht iſt,) iſt alſo ein Vernunftglaube. Trägt aber die Religionslehre Grundſätze als nothwendig vor, die nicht durch die Vernunft als ſolche erkannt werden können, ſondern welche die Gottheit ſelbſt als ſolche bekannt gemacht haben ſoll, ſo heiſst das Fürwahrhalten derſelben aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich ſind, der Offenbarungsglaube. Soll nun der Offenbarungsglaube vor der Religion hergehen, d. h. ſoll ich nicht anders meine Pflicht für

den Willen Gottes erkennen, als wenn ich aus Gründen, die für mich zulänglich sind, anerkenne, dass etwas anders darum meine Pflicht sei, weil es göttliches Gebot ist, so ist das ein Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung umgekehrt wird. Denn hierdurch würde der Offenbarungsglaube, der ein Mittel der Pflichterfüllung seyn, und also dem Vernunftglauben Eingang verschaffen und ihm zur Stütze dienen soll, zum Zweck oder selbst zur unbedingten Pflicht (*fides imperata*) gemacht, und dadurch in der That Gottes Absicht, die ächte Pflichterfüllung, rückgängig gemacht. Ein solcher Offenbarungsglaube wäre dann ein eigentlicher Frohndienst, welcher selig machen soll, ohne dass die Handlungen aus moralischen Bestimmungsgründen des Willens geschehen. (S. Aberglaube IV. R. 250.)

2. Kant erklärt den Afterdienst (R. 256) auch so, er sei eine vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird. So ist z. B. die Befolgung des Religionswahns, in Aberglaube IV. ein Afterdienst; und man kann daher noch zwischen religiöser Superstition oder religiösem Aberglauben und Afterdienst so unterscheiden, dass man den erstern für den Wahn, die Ueberredung selbst, letztern für die Befolgung dieses Wahns oder das Handeln nach dieser Ueberredung nimmt. Dieses ist die objective Bedeutung dieses Worts, in welcher dasselbe in dieser Stelle gebraucht und erklärt wird.

3. Der gute Lebenswandel aus Principien der Pflicht ist allein der wahre Dienst Gottes. Alles, was der Mensch noch ausser demselben thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist die Befolgung eines blossen Religionswahns, und Afterdienst Gottes in objectiver Bedeutung (2); sei es auch, dass Gott selbst, neben dem guten Lebenswandel des Menschen, etwas thue, ihn zu einem Gott wohlgefälligen Menschen zu machen.

Aber ſelbſt den auf Verſicherung einer heiligen Geſchichte gegründeten Glauben hieran als etwas verdienſtliches vor Gott anſehen, iſt Religionswahn, und ein ſolcher Glaube, oder vielmehr das bloſse abgenöthigte Bekenntniſs, daſs man es glaube, ein Afterdienſt. Bei denen, die dieſen Wahn haben, entſpringt dieſes Bekenntniſs davon aus Furcht, und iſt folglich nichts ſittliches. Dieſes Bekenntniſs, als verdienſtlich, ſoll folglich den guten Lebenswandel erſetzen, und vereitelt alſo die Abſicht Gottes (R. 260).

4. Der Afterdienſt will durch religiöſe Handlungen des Cultus etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott ausrichten (Aberglaube, 4.). Die Vernunft läſst uns aber in Anſehung des Mangels eigener Gerechtigkeit nicht ganz ohne Troſt. Denn ſie ſagt: daſs, wer in einer der Pflicht wahrhaft ergebenen Geſinnung das Seine thut, vor Gott Ergänzung des Fehlenden hoffen dürfe. Und verurtheilte nun eine gewiſſe Kirche alle Menſchen, die das der Vernunft natürlicher Weiſe unbekannte Ergänzungsmittel der Rechtfertigung nicht wiſſen, zur ewigen Verwerfung; ſo würde ſie damit einen Afterdienſt, nehmlich das Wiſſen des Ergänzungsmittels als Dienſt Gottes einführen, der ſich alſo auf Religionswahn gründete (R. 262.).

5. Der Afterdienſt Gottes hat keine Grenzen, wenn ſich der Menſch von der Maxime oder Handlungsregel, daſs der gute Lebenswandel, aus Principien der Pflicht, allein der wahre Dienſt Gottes ſei, nur im mindeſten entfernt; denn über dieſe Maxime hinaus iſt alles willkührlich, was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerſpricht. Von dem Opfer der Lippen an, bis zu der Aufopferung ihrer eigenen Perſon bringen die Afterdiener Gott alles dar, nur nicht ihre moraliſche Geſinnung. Man kann die Worte des römiſchen Fabeldichters Phädrus mit Recht auf ſie anwenden: es iſt ein Volk, das immer vergeblich in Bewegung iſt, viel thut, und doch nichts thut (R. 263).

6. Der Dienst Gottes ist als solcher in nichts von einander wesentlich verschieden, wenn er nicht moralisch ist. Dem Werth oder vielmehr Unwerth nach, sind dann alle Arten, Gott zu dienen, einerlei, und es ist bloſse Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen, welche etwa ihrer Ungewohntheit wegen mehr auffällt, oder in andern Sitten, Lebensarten und der Localität gegründet ist. Gott kann man nur durch moralische Gesinnungen wohlgefällig werden, so fern sie sich in Handlungen als lebendig darstellen, alles übrige ist frommes Spielwerk und Nichtsthuerei, es müſste den dazu dienen, jene zu befördern. Von einem Tugendwahn aber, der etwa mit dem kriechenden Religionswahn zu der allgemeinen Classe der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte, weiſs die Vernunft nichts, also giebt es auch keinen Afterdienst der ächten Tugendgesinnung. Der Eigendünkel, sich der Idee seiner heiligen Pflicht für adäquat zu halten, ist nur zufällig. Den höchsten Werth aber in der Tugend zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der Wahn, ihn in kirchlichen Andachtsübungen zu finden, sondern baarer zum Weltbesten (höchsten Gut) hinwirkender Beitrag. Wenn man also einmal zur Maxime eines vermeintlichen, Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihn gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gäbe (R. 264).

7. Kant giebt zu 6. ein Beispiel, indem er von Tungusischen Schamanen und Wogulitzen spricht (R. 270), zu dessen Erläuterung folgende Nachrichten nicht unangenehm seyn werden. Die Tungusen sind ein Volk, welches die ganze Gegend Sibiriens vom Jeniseiflusse bis an das östliche Weltmeer bewohnen. Ihr eigentliches Vaterland ist aber das Land an dem Tunguska und Tschunflusse. Sie haben die alte heidnische Religion, die in Sibirien vor diesem allgemein gewesen ist.

Ihre Götzen nennen sie Schewüki. Selbige sind von Holz oder Kupfer. Alle stellen ein unförmliches Gesicht vor, und die kupfernen sind in Leder eingefasst, so dass das Kupfer nur auf der Seite, wo das Gesicht ist, gesehen werden kann. Um Hülfe von ihren Götzen zu erhalten, füttern die Tungusen selbige, und streichen ihnen zuweilen etwas Milchrahm oder sonst etwas Fettes in den Mund. Sie verehren auch die Sonne. In den wichtigsten und schwersten Angelegenheiten aber nehmen sie ihre Zuflucht zu den Schamanen (Reisen durch Sibirien, aus den Beschreibungen Gmelins und Müllers, in der Sammlung der besten und neusten Reisebeschreib. Berlin 1767. Th. V. S. 169 — 171. D. J. G. Gmelins Reise durch Sibirien. Götting. 1751. Th. I. S. 358). Diese Schamanen sind Tungusen, welche sich für Zauberer ausgeben, und behaupten, dass sie eine Menge Teufel in ihrer Gewalt haben, die sie zwingen können den Menschen zu dienen. Gmelin erzählt (Th. 2. S. 44): „Ich hatte das Vergnügen, die Gaukeleien eines Tungusischen Schamans in Nertschinsk zu sehen. Er kam auf unser (der Reisegesellschaft) Verlangen den 26. Jun. (1735) des Abends zu uns, und wie wir von ihm forderten, dass er seine Künste zeigen sollte, so bat er, die Nacht zu erwarten, in welches wir gerne willigten. Des Nachts um 10 Uhr führte er uns etwa eine Werst weit von der Stadt auf das Feld, und legte daselbst ein grosses Feuer an, um welches er uns rund herum in einem Kreise sitzen liess. Er selbst zog sich bis auf die blosse Haut aus, und seinen Schamanenrock an, welcher von Leder, und mit allerhand eisernen Werkzeugen behangen war. Auf einer jeden Schulter war ein zackigtes eisernes Horn zu unserm Schrecken angeheftet. Er hatte keine Trommel (wie sonst gewöhnlich ist), wovon er diese Ursache anführte, dass ihm der Teufel noch nicht anbefohlen hätte, eine zu gebrauchen. Der Teufel aber, sagen sie, befiehlt es nicht eher, als bis er sich entschliesst, mit dem Schaman den genauesten Umgang zu haben. Und zwar ist es der oberste Teufel, und jeder Schaman hat seine eigenen, und wer die meisten hat, kann seine Kunst

am sichersten ausüben; jedoch soll ein ganzes Heer solcher kleinern Teufel in seinem ganzen Leibe nicht so viel Kraft haben, als in dem kleinen Finger des obersten Teufels stecke. Dies war der Eingang, womit unser vermummter Zauberer seine Hexerei anfing. Dabei lief er innerhalb des Kreises, den wir ausmachten, längst dem Feuer und um dasselbe ganz cavalierement hin und her, und stimmte durch das Rasseln seiner eisernen Tändeleien die höllische Musik dazu an. Endlich, ehe er zum Werke schritt, sprach er uns einen Muth ein, dass wir dasjenige fest glauben sollten, was er uns auf unsere Fragen antworten würde, und versicherte dabei, dass ihn seine Teufel noch nie betrogen hätten. Wir baten ihn, dass er während den Gaukeleien seine eisernen Werkzeuge nicht zu nahe gegen unsere Köpfe fliegen lassen möchte. Er fing endlich an zu springen und zu schreien, und wir hörten bald ein Chor, das mit ihm einstimmte. Er hatte von seinen Glaubensgenossen ein Paar mit sich genommen, die sich unvermerkt in unsern Kreis mit eingeschlichen hatten und mit ihm sangen, damit es die Teufel desto besser hören möchten. Endlich, nach vielem Gaukeln und Schwitzen, wollte er uns weiss machen, dass die Teufel da wären, und wollte daher hören, was man von ihm zu wissen verlangte. Wir legten ihm eine erdichtete Frage vor, und darauf machte er seine Künste, wobei ihm die andern beiden halfen. Durch das Ende wurden wir in unsrer Meinung bestärkt, dass alles Betrügerei wäre.

8. Die Wogulen oder Wogulitschi gehören auch zu den alten Einwohnern Sibiriens; sie wohnen zwischen dem Jugrischen Gebirge und dem Niederob, auf dem Ural und zu beiden Seiten desselben (Büschings Auszug. Sibirien, 4. Auflage. S. 130. Gatterers Abriss der Geographie S. 643. 645). Den von Kant angeführten Gebrauch der Wogulitschi, die Tatzen von einem Bärenfell sich des Morgens auf den Kopf zu legen, mit dem kurzen Gebet: schlag mich nicht todt! habe ich (Auszug aus Herrn P. S. Pallas Reisen, in der Sammlung der besten

und neueſt. Reiſebeſchr. 19. B. 16. Hauptſt. das von den Wogulen oder Wogulzen handelt, S. 378) unter ihren alten Religionsmeinungen nicht finden können; vielleicht iſt es die Sitte einer andern Sibiriſchen Nation.

9. Kant ſagt nun: der, Kirche und Staat zugleich regierende, europäiſche Prälat, und der ſublimirte Puritaner und Independent in Connecticut, iſt zwar von einem tunguſiſchen Schaman, und dem ganz ſinnlichen Wogulitzen, ſehr in der Manier, aber gar nicht im Princip zu glauben unterſchieden. Diejenigen allein, die den Gottesdienſt lediglich in der Geſinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint ſind, unterſcheiden ſich von jenen durch den Ueberſchritt zu einem ganz andern (über das Princip, den Gottesdienſt im Glauben gewiſſer ſtatutariſcher Sätze oder Begehen gewiſſer willkührlichen Obſervanzen zu ſetzen, weit erhabenen) Princip, demjenigen nehmlich, wodurch ſie ſich zu einer (auch ſichtbaren) Kirche bekennen, die, ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach, allein die wahre allgemeine ſeyn kann (R. 270). S. Kirche.

10. Die Abſicht, die alle Menſchen bei ihrem Gottesdienſt haben, iſt, Gott zu ihrem Vortheil zu lenken, ſ. Tempeldienſt, Kirchendienſt. Da ſie ihr Loos von einem verſtändigen Weſen erwarten, ſo kann ihr Beſtreben nur in der Auswahl der Art beſtehen, wie ſie, als ſeinem Willen unterworfene Weſen, durch ihr Thun und Laſſen ihm gefällig werden können; weil ihr ganzes Schickſal von ſeinem Willen abhängt, und es folglich geneigt ſeyn muſs, ihr Glück zu befördern, wenn ihnen Glück und nicht Unglück zu Theil werden ſoll. Die Verehrung mächtiger unſichtbarer Weſen fing ſich daher nicht mit der Religion, ſondern mit einem knechtiſchen Gottes- oder Götzendienſt an. Eine auf dem Bewuſstſeyn ſeines Unvermögens gegründete Furcht nöthigte dem Menſchen dieſen Gottesdienſt ab (R. 296). Als moraliſches Weſen kann Gott aber nur ein Wohlgefallen an ihnen haben, wenn ſie

einen moraliſch guten Lebenswandel führen. Folglich kann ihm jede andre Handlung, wenn ſie nicht zum moraliſch guten Lebenswandel gehört, nur in ſo fern angenehm ſeyn, als ſie darauf hinwirkt, dazu dient, und in ſo fern ein Dienſt Gottes genannt werden (R. 271.).

11. Derjenige Menſch aber, welcher durch moraliſch gleichgültige Handlungen allein Gott wohlgefällig werden will, wie z. B. der tunguſiſche Schaman, oder der Wogulitſche, ſteht in dem Wahn des Beſitzes einer Kunſt, durch natürliche Mittel übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, welches man, wenn es auf den Teufel wirken ſoll, Zaubern (die Kunſt zu zaubern aber, die ſchwarze, die Kunſt auf gute Engel zu wirken, die weiſse Magie) nennt, wenn es aber auf Gott wirken ſoll, das Fetiſchmachen nennen kann. S. Fetiſchmachen, Aberglauben 4. (R. 273.).

12. Es giebt Obſervanzen, die keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung der moraliſchen Geſinnung dienen. Sie enthalten an ſich nichts Gott wohlgefälliges, werden aber doch von manchem als natürliche Mittel gebraucht, den Beiſtand Gottes gleichſam herbei zu zaubern; denn es iſt zwiſchen bloſs phyſiſchen Mitteln und einer moraliſch wirkenden Urſache gar keine Verknüpfung, nach irgend einem Geſetze. Mancher Menſch aber ſucht nicht nur durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenſtande des göttlichen Wohlgefallens macht, durch die thätige Geſinnung eines guten Lebenswandels, ſondern noch überdem vermittelſt gewiſſer Förmlichkeiten der Ergänzung ſeines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beiſtand würdig, und für die Erreichung dieſes Objects ſeiner guten moraliſchen Wünſche bloſs empfänglich zu machen. Er rechnet dann zwar, zur Ergänzung ſeines natürlichen Unvermögens, auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht auf etwas vom Menſchen (durch Einfluſs auf den göttlichen Willen) Gewirktes, ſondern auf etwas Empfangenes (R. 273.).

13. Gott gefällt nur das moraliſche ſchlechthin, darnach muſs ſich der Menſch richten; wer durch andere Handlungen, als aus Geſinnungen der Pflicht entſpringende, Gott zu gefallen denkt, der verwandelt den Dienſt Gottes in ein bloſses Fetiſchmachen, und übt einen Afterdienſt aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Die Ordnung, in der man die moraliſche Geſinnung mit den bloſsen Mitteln dazu verbindet, iſt hier ſehr wichtig, und in ihrer Unterſcheidung beſteht die wahre Aufklärung in der Religion. Geht man davon ab, ſo wird dem Menſchen das Joch eines ſtatutariſchen Geſetzes aufgelegt. Die Beobachtung ſtatutariſcher, folglich einer Offenbarung bedürfender Geſetze, als nothwendig zur Religion, und zwar nicht bloſs als Mittel für die moraliſche Geſinnung, iſt ein Afterdienſt (R. 275.). S. Fetiſchmachen.

14. Die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein Fetiſchmachen regiert, welches allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Principien der Sittlichkeit die Grundlage derſelben ausmachen, iſt ein Pfaffenthum. Beiſpiele hierzu giebt die muhamedaniſche Kirche der Araber, welche alle Gebote Gottes auf die Beſchneidung, das Faſten, das Gebet und die Enthaltung vom Schweinefleiſch einſchränkt; vom Faſten iſt noch das Frauenzimmer frei (Reiſen des Hrn. von Arvieux, in der Sammlung Berlin 1766. 4. B. S. 79. 80.). Man ſieht aber leicht, daſs dieſe Verfaſſung ein wahres Pfaffenthum, und die Befolgung jener Gebote ein Fetiſchmachen iſt. Mit dieſem Fetiſchmachen grenzt ihre Kirchenform ſehr nahe ans Heidenthum (S. 276).

15. Es iſt das die Folge von der beim erſten Anblick unbedenklich ſcheinenden Verletzung der Principien des allein ſeligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankömmt, welchem von beiden man die erſte Stelle als oberſte Bedingung, der das andere untergeordnet iſt, einräumen ſoll. Es iſt billig, daſs ſelbſt der Unwiſſende, oder an Begriffen Eingeſchränkteſte, auf eine ſolche Belehrung, oder innere Ueber-

zeugung, Anspruch machen könne. Das Sittengesetz allein leitet aber zu einem solchen reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist, s. Religionsglaube; ja es führt dahin so ganz natürlich, dass er jedem Menschen ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klug, sondern auch Pflicht, von diesem anzufangen. Dass nicht bloss „Weise nach dem Fleisch" (1 Cor. 1, 26.), Gelehrte oder Vernünftler, zu jener Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen seyn werden; denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig seyn — sondern „was thöricht ist, vor der Welt" (1 Cor. 1, 27.) ist vernünftig. Der Geschichtsglaube scheint, den Begriffen nach, deren er bedarf, von dieser Art zu seyn. Eine einfältige Erzählung aufzufassen und andern mitzutheilen, ist ja leicht. Es ist auch gar nicht nöthig, einen Sinn mit den Worten zu verbinden, mit welchen man Geheimnisse nachspricht. Ein Glaube, der sich auf eine, von langer Zeit her für authentisch anerkannte, Urkunde gründet, ist überdem den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen, s. Glaube. Allein der Gelehrte darf doch auch nicht davon ausgeschlossen seyn, und der kann ihn nicht fassen, wie er den fasst, auf welchen das Gesetz hinführt, das dem Menschen gleichsam buchstäblich ins Herz geschrieben ist (R. 278.).

16. So fern nun der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben nach den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesezzen vorzüglich gerichtet ist, kann man nun noch fragen: ob in derselben nur Gottseligkeit oder auch Tugendlehre den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen soll. Gottseligkeitslehre drückt vielleicht das Wort *Religio*, wie es jetziger Zeit verstanden wird, im objectiven Sinn, am besten aus, s. Gottseligkeitslehre, Religion (R. 281).

17. Die Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott:

1) Furcht Gottes; ſie iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote aus ſchuldiger (Unterthans-) Pflicht;

2) Liebe Gottes; ſie iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote, aus freier Wahl (aus Kindespflicht).

Die erſte iſt einerlei mit Achtung fürs, die andere mit Wohlgefallen am Geſetz. Auſser der Moralität liegt noch hierin der Begriff eines überſinnlichen Weſens. Muſs nun im Kanzelvortrage die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder umgekehrt, vorgetragen werden (R. 282)?

18. Für ſich kann die Gottſeligkeitslehre nicht den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung ausmachen, ſondern nur zum Mittel dienen, die Tugendgeſinnung zu ſtärken. Der Tugendbegriff iſt aus der Seele des Menſchen genommen. Die bisherigen Lehrer der Moral pflegen ihn zwar nur als den Begriff eines Mittels zur Glückſeligkeit vorzutragen; Kant aber hat bewieſen, daſs die Tugendlehre durch ſich ſelbſt beſteht, und ſie kann, ſelbſt ohne den Begriff von Gott, überzeugend gelehrt werden. Der Religionsbegriff hingegen muſs durch Schlüſſe aus dem Menſchen heraus vernünftelt werden, der Menſch hat ihn nicht ſchon ganz in ſich, wie den Tugendbegriff (R. 283).

19. Es kömmt alſo in dem, was die moraliſche Geſinnung betrifft, alles auf den oberſten Begriff an, dem man ſeine Pflichten unterordnet, ob es die Verehrung Gottes, oder die Ausübung der Tugend iſt. Iſt die Verehrung Gottes das Erſte, der man alſo die Tugend unterordnet, ſo iſt der Gegenſtand, Gott, ein Idol, d. i. er wird als ein Weſen gedacht, dem wir nicht durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern durch Anbetung und Einſchmeichlung zu gefallen hoffen dürfen, die Religion iſt aber alsdann Idololatrie (Abgötterei). Gottſeligkeit iſt alſo nicht ein Sürrogat der Tugend, um ſie zu entbehren, ſondern die Vollendung derſelben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unſrer guten Zwecke gekrönt

zu werden. In dieſem Sinn „iſt auch die Gottſeligkeit zu allen Dingen nütze, und hat die Verheiſsung dieſes und des zukünftigen Lebens“ (1 Tim. 4, 8.) (R. 286).

20. Die verſchiedenen Glaubensarten der Völker, und der Gottesdienſt, den dieſe Glaubensarten hervorbringen, geben den Völkern nach und nach auch wohl einen im bürgerlichen Verhältniſs auszeichnenden Character (R. 284. *).

a. Der Judaism zog ſich, ſeiner erſten Einrichtung nach, da ſich ein Volk, durch alle erdenkliche zum Theil peinliche Obſervanzen, von allen andern Völkern abſondern ſollte, den Vorwurf des Menſchenhaſſes zu.

b. Der Muhammediſm findet ſeine Beſtätigung in der Unterjochung vieler Völker, und unterſcheidet ſich daher durch Stolz.

c. Der Hinduiſche Glaube hat eine übelverſtandene Demuth zum Grunde, und ſein Character iſt daher Kleinmüthigkeit.

d. Der Chriſtianiſm, wie er gemeiniglich geweſen iſt, hatte den Grundſatz einer, durch eine Kraft von oben zu erwartenden, Frömmigkeit, und kündigte daher eine abhängige knechtiſche Gemüthsart an. Unmittelbare Beſchäftigung mit Gott nehmlich, durch Ehrfurchtsbezeigungen, als Uebung der Frömmigkeit, iſt Andächtelei (ſ. Andächtelei), welche Uebung alsdann zum Frohndienſt (*opus operatum*) gezählt werden muſs, nur daſs ſie zu dem Aberglauben noch den ſchwärmeriſchen Wahn vermeinter überſinnlicher Gefühle hinzuthut, und muſs folglich eine knechtiſche Gemüthsart hervorbringen.

Kant Relig. innerhalb der Grenz. 4. Stück. 1. Th. 2. Th. §. 1 — 3.

Aggregat,

Rhapſodie, *aggregatum*, *ens per aggregationem*, *aggregé*. Wenn ein Ganzes der Erkenntniſs aus mehreren Theilen ſo entſteht, daſs die Theile in eine zufäl-

lige Verbindung mit einander gesetzt werden, so erhält ein solches Ganzes den Namen Aggregat. So ist z. B. die Zusammenstellung der Categorien beim Aristoteles bloss zufällig, sie heissen nehmlich bei ihm so: Substanz, Quantität, Relation, Qualität, Thun, Leiden, Wenn, Wo, Lage, Beschaffenheit; wozu er hernach noch fünf andre setzte unter dem Namen der Postprädicamente: das Entgegengesetzte, Eher, Zugleich, Bewegung, Haben. Das ist ein Aggregat, aus welchem man nicht wissen kann, ob man auch alle habe, und ob auch alle wirkliche Categorien, d. h. solche Begriffe sind, die sich in dem Begriffe eines jeden Objects finden müssen, und auch theils nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem Verstande herrühren, theils nicht von andern Begriffen abgeleitet sind, s. Abgeleitet und Aristoteles 3. 4. Kant hingegen stellt seine Categorien so auf, dass ihre Zusammenstellung nicht zufällig, sondern nothwendig, und folglich nicht ein Aggregat, wie bei dem Aristoteles, sondern ein System ist. Er nimmt nehmlich aus der allgemeinen Logik als erwiesen an, dass es nur vier specifisch verschiedene Bestimmungen oder Beschaffenheiten eines Urtheils gebe, nehmlich:

a. die quantitative, nach welcher das Urtheil entweder ein einzelnes, besonderes, oder allgemeines ist;

b. die qualitative, nach welcher das Urtheil entweder ein bejahendes, verneinendes, oder unendliches ist;

c. die relative, nach welcher das Urtheil entweder ein categorisches, hypothetisches, oder disjunctives ist;

d. die der Modalität, nach welcher das Urtheil entweder ein problematisches, assertorisches, oder apodictisches ist.

2. Kant nennt das die zwölf logischen Functionen zu urtheilen (s. Aberglaube 2, c.). Jede einzelne Beschaffenheit eines Urtheils giebt nun einen einzelnen Begriff derselben (s. Aberglaube 2, e.),

daher giebt es zwölf solcher Begriffe, wie das Mannichfaltige zu einem durch den Verstand vorgestellten Ganzen, oder Begriff, kann verbunden werden, und welche Categorien heifsen, nehmlich:

1. drei der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;

2. drei der Qualität: Relation, Negation, Limitation;

3. drei der Relation: Substanzialität, Caufalität, Wechselwirkung;

4. drei der Modalität: Möglichkeit, Dafeyn, Nothwendigkeit.

Dies ist nun kein Aggregat, sondern ein System der Categorien (C. S. 89. 4.).

3. In dieser zufälligen Verbindung, dafs sie nehmlich eine Menge Theile ausmachen, welche eben nicht nothwendig zu einander gehören, d. i. Aggregate sind, stehen nur alle extensive oder ausgedehnte Gröfsen, d. h. solche, deren Theile neben einander oder nach einander sind. Alle Erscheinungen werden als Aggregate angeschauet, wodurch allein die Vorstellung ihrer Ausdehnung im Raum, oder in der Zeit, möglich wird; denn die Vorstellung der Ausdehnung entsteht eben bei mir dadurch, dafs ich von Theil zu Theil fortgehe, wodurch ich ein Aggregat, und so die Vorstellung der Ausdehnung bekomme. Der Unterschied zwischen Aggregat und System bestehet also darin, dafs das Aggregat eine Menge Theile ist, wie sie mir nach einander gegeben werden, das System aber eine Menge Theile, wie sie nach einem Vernunftprincip geordnet werden. Wenn ich eine Anzahl Thaler in einen Kasten werfe, so habe ich ein Aggregat, wenn ich sie nach den Regenten, die sie schlagen liefsen, ordne, ein System von Thalern.

4. Ein Aggregat der Naturdinge heifst aber auch eine Menge Theile, die nicht so mit einander in Verbindung stehen, dafs sie eine continuirliche Gröfse ausmachen, sondern so, dafs der Zusammenhang der Gleich-

artigkeit (welchen man den mathematifchen nennen kann) immer unterbrochen ift. Dann ift es dem Continuum entgegengefetzt. Eine continuirliche Gröfse hat die Befchaffenheit, dafs fie überall gleichartig, die Grenze des vorhergehenden Theils immer zugleich die Grenze des folgenden und kein Theil derfelben der kleinfte ift, z. B. in einer geraden Linie giebt es keinen Theil, der nicht eine gerade Linie und fo klein wäre, dafs nicht noch eine kleinere in derfelben gedacht werden könnte. In einem Aggregat hingegen ift jeder Theil für fich begrenzt, und kann daher getrennt feyn, oder auch mit andern Theilen phyfifch zufammenhängen (welchen man den dynamifchen Zufammenhang nennen kann), nur müffen diefe Theile nicht mit ihm gleichartig feyn, wodurch eben die Grenze beftimmt und der (mathematifche) Zufammenhang unterbrochen wird. Ein Aggregat befteht alfo aus difcreten Gröfsen, oder folchen, die zufammen kein Continuum ausmachen. Eine Anzahl Thaler ift auch in diefem Sinn ein Aggregat, aber auch der Erdkörper ift ein Aggregat verfchiedenartiger Maffen.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. 4. S. 89. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 204. 212.

Leibnitz nouveaux effais fur l'Ent. hum. liv. II. ch. 24. p. 185.

Kiefewetter Logik. 2. Aufl. S. 511. 512.

Aggrogation,

aggregatio, *aggregation*. Die Zufammenhäufung extenfiver Gröfsen, wodurch Aggregate entftehen. Es ift diefes eine befondere Verbindung (Synthefis) folcher extenfiven Gröfsen, die nicht nothwendig zu einander gehören, und daher in einen zufälligen Zufammenhang mit einander gefetzt werden, entweder blofs nach Gefetzen des Erkenntnifsvermögens, dann finden wir das Aggregat in der Erfahrung oder der Natur vor, obwohl diefe Erfahrung oder empirifche Verbindung durch das Erkenntnifsvermögen entftanden ift, z. B. das Aggregat der Erdfchichten in einem gegrabenen Brun-

nen; oder zugleich nach Gesetzen des Begehrungsvermögens, dann machen wir selbst die Aggregation. Wenn Jemand eine Menge harter Thaler auf einander legt, so ist diese Verbindung eine Aggregation nach Gesetzen der Willkühr. S. Aggregat. Die Aufzeichnung einer Menge Bücher zum Verkauf, wenn sie nicht nach dem Inhalt gestellt werden, ist eine Aggregation. S. Verbindung.

Kant Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 201. *)

All

der Realität, *omnitudo realitatis*, *le tout de la realité*, heisst in der Critik der reinen Vernunft (S. 656) die Idee von einem Object, in welchem alle mögliche Eigenschaften zusammen sind, so dass keine derselben fehlt. Das Object selbst heisst das transscendentale Ideal. S. transsc. Ideal.

2. Die oberste Weltursache ist nun das Object einer solchen Idee, denn in ihr wird die ganze mögliche Vollkommenheit gedacht, Allmacht, Weisheit u. s. w. Durch Physicotheologie (Erkenntniss Gottes durch die Natur), in welcher von der Weltgrösse, Weltordnung auf die Macht und Weisheit des Urhebers geschlossen wird, finden wir diese Idee aber nicht realisirt (an einem wirklichen Object vorhanden). Denn wir beobachten immer nur einen gewissen Grad der Grösse und Ordnung der Welt, über den unsre Beobachtung, unsrer eigenen Eingeschränktheit wegen, nicht hinausreicht. Folglich kann die Beobachtung der Welt nur einen Begriff von grosser Macht, aber nicht von Allmacht, von grosser Klugheit und sittlich guter Gesinnung, aber nicht von aller möglichen, mit Heiligkeit verbundenen, Klugheit, d. i. Weisheit geben. Also ist der Begriff von Gott, als einem All der Realitäten nicht aus der Erfahrung entsprungen, sondern ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, deren Realität in der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, d. h. in der Erfahrung giebt es kein solches Object und auch nicht eine Wirkung, von der man auf das Daseyn

eines folchen Objects nothwendig fchliefsen müfste. Die Phyficotheologie kann alfo keinen beftimmten Begriff von einer oberften Welturfache geben (C. 656).

3. In dem Beweife vom Dafeyn einer oberften Welturfache, die das All aller Realitäten feyn foll, aus der Gröfse und Ordnung der Welt, kommen wir alfo nur immer zu einer fehr mächtigen, fehr klugen und guten Welturfache, aber zu einem Weifen, Allmächtigen zu gelangen, hindert uns diefelbe Kluft, die zwifchen der allergröfsten Zahl und dem Unendlichen liegt, eine Kluft, über die kein Weg führt, und jede Brücke unmöglich ift. S. Phyficotheologie.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptft. VI. Abfchn. S. 656.

Allerperfönlichft.

1. Allerperfönlichftes Recht (*ius perfonaliffimum*) ift ein folches Recht, das eine Perfon betrifft, welche diefem Rechte durch nichts anders, als durch ihre eigene Perfon eine Genüge thun kann. Ein folches Recht ift z. B. das des Ehemanns auf feine Gattin (K. 106). Bei diefem Rechte ift die Perfon, welche die Verbindlichkeit gegen den Berechtigten hat, und die Sache, welche die Rechtsforderung betrifft, eins und daffelbe. Der Berechtigte ift durch ein folches Recht der Befitzer einer Perfon als einer Sache, die er aber nur als eine Perfon gebrauchen darf. Diefes Recht ift überdem nicht veräufserlich, fo wie auch die allerperfönlichfte Schuld nicht übertragen werden kann (K. 114.).

2. Allerperfönlichfte Schuld (*debitum perfonaliffimum*). Hierunter wird eine folche Schuld verftanden, die nur derjenige abtragen kann, welcher fie auf fich geladen hat. Derjenige, der eine folche Schuld hat, welche nicht auf einer Sache, auch nicht blofs auf feiner Perfon haftet (dann wäre fie perfönlich), fondern welche nur Er, durch feine Perfon, abtragen kann, hat die allerperfönlichfte Schuld auf fich (R. 95). Eine folche ift z. B. die Sündenfchuld der Menfchen.

Kant Rel. innerh. der Gr. 2. St. 1. Abſchn. c. S. 95. Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſch. §. 23. S. 106. §. 29. S. 114.

Allgemein.

S. Nothwendigkeit.

Allgemeingültig.

Dieſes Wort drückt recht eigentlich den Begriff aus, der dabei gedacht werden ſoll, nehmlich daſs das Subject, dem es als Prädicat beigelegt wird, unter gewiſſen Bedingungen, von Jedermann auf die nehmliche Art angeſchauet oder gedacht werden muſs, je nachdem es eine Anſchauung oder ein Begriff iſt. Ein Urtheil z. B. iſt allgemeingültig, heiſst, Jedermann muſs, unter den nehmlichen Bedingungen, ſo urtheilen.

2. Kant theilt die allgemeingültigen Urtheile ein in ſubjectiv allgemeingültige und objectiv allgemeingültige, nach der Beſchaffenheit der Bedingung, unter welcher das Prädicat auf die nehmliche Art mit dem Subject verbunden werden muſs. Iſt nehmlich die Bedingung objectiv, d. i. liegt ſie in dem durch das Urtheil vorgeſtellten Object, ſo iſt es ein objectiv, iſt ſie aber ſubjectiv, d. i. liegt ſie in dem, das Object durch das Urtheil ſich vorſtellenden, Subject, ſo iſt es ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, z. B. die Roſen ſind roth, iſt ein objectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils iſt im Erfahrungsobject, den rothen Roſen; die Roſen ſind ſchön, iſt ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils liegt im Geſchmack des Urtheilenden, durch den man allein etwas ſchön findet. Bei dem erſten Urtheil kann man durch Begriffe angeben, warum das Prädicat roth den Roſen beigelegt werden muſs, nehmlich wegen der ihnen eigenthümlichen Beſchaffenheit ihrer Oberfläche, durch welche der Lichtſtrahl ſo geſpalten wird, daſs nur der rothe Strahl unſer Auge treffen kann; in dem letztern Urtheil aber kann man nicht durch Begriffe angeben, warum das Prädicat ſchön den Roſen beigelegt wird, denn dieſes liegt nicht

in dem Erkenntnifsvermögen durch Begriffe, fondern in dem Gefchmack, der durch ein Gefühl urtheilt, welches folglich fubjectiv ift.

3. Ift nun ein Urtheil objectiv allgemeingültig, fo mufs es auch logifche Allgemeinheit haben, d. h. liegt die Bedingung des Urtheils im Object, welches durch das Urtheil gedacht wird, fo mufs es von jedem folchen Object gelten, folglich drückt die objective Allgemeingültigkeit auch die logifche Quantität des Urtheils aus, nehmlich dafs es ein allgemeines Urtheil ift. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil hingegen ift niemals logifch, weil es nicht auf dem Begriff des Objects beruhet, fondern auf einem Gefühl im Subject, folglich ift ein folches Urtheil allemal äfthetifch oder ein Gefchmacksurtheil.

4. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil ift auch jederzeit fubjectiv allgemeingültig, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem gegebenen Begriff enthalten ift, gilt; fo gilt es auch für Jedermann, der fich einen Gegenftand durch diefen Begriff vorftellt. Wenn das Urtheil, die Rofen find roth, foll für wahr erkannt werden, fo mufs in jedem erkennenden Subject, fobald es auf die Farbe der Rofe merkt, oder daran denkt, das Erkenntnifsvermögen fo befchaffen feyn, dafs das Subject fagen kann, ich erkenne, dafs die Rofen roth find. Die objective Allgemeingültigkeit ift daher die Gültigkeit der Beziehung einer Vorftellung auf das Erkenntnifsvermögen jedes Subjects. Von einer fubjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der äfthetifchen, läfst fich nicht auf die logifche fchliefsen; denn die Empfindung in dem Subject kann auf Gründen beruhen, die nur im Subject vorhanden find, und folglich nicht immer auf Begriffe vom Object gebracht werden. Das Urtheil, dafs die Rofen fchön find, läfst fich nicht objectiv allgemeingültig machen, weil fonft die Schönheit derfelben auf einem Begriff von etwas im Object Rofe beruhen, und folglich mit dem

Verstande erkannt werden müsste, welches nicht möglich ist. Die subjective Allgemeingültigkeit, welche man auch schlechthin die Gemeingültigkeit nennen kann, bestehet also in der Gültigkeit der Beziehung meiner Vorstellung auf das Gefühl jedes Subjects (U. 23).

5. Der logischen Quantität nach sind alle subjectiv allgemeingültige Urtheile eigentlich einzelne. Denn subjectiv allgemeingültige Urtheile gelten nur von einem bestimmten Gegenstande der Anschauung, und nicht von einem Begriff, daher kann ich nur sagen: diese Rose, die ich anblicke, ist schön, nicht aber die Rosen sind schön. Bringe ich aber die Anschauung des einzelnen Gegenstandes auf einen Begriff, so kann ein logisches Urtheil daraus werden, das sich durch Vergleichung auf ein ästhetisches gründet, wenn die subjective Bedingung, der Geschmack, als gemeingültig, oder in jedermann vorhanden, vorgestellt wird, daher kann man urtheilen: die Rosen sind schön (U. 24).

6. Wenn ein Urtheil ein Geschmacksurtheil seyn soll, so muss es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Diese besondere Bestimmung der Allgemeingültigkeit eines ästhetischen Urtheils ist eine wichtige Merkwürdigkeit, weil sie eine Eigenschaft unsers Erkenntnissvermögens aufdeckt. Durch das Urtheil diese Rose ist schön z. B. sinne ich Jedermann an, er soll sie so finden. Dieses verhält sich nicht so, wenn ich sage, diese Rose riecht angenehm, denn dabei verstehe ich immer stillschweigend mir, und etwa denen, deren Geruchsnerven so wie die meinigen modificirt sind.

7. Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, ohne dass dabei ein Begriff zum Grunde liegt, ist das wesentliche Kennzeichen des Geschmacksurtheils. Denn dadurch, dass kein Begriff des Objects, von welchem geurtheilt wird, dabei zum Grunde liegt, unterscheidet es sich von einem logischen Urtheil. Und

dadurch, dafs es auf Allgemeingültigkeit Anfpruch macht, unterfcheidet fich das Gefchmacksurtheil von einem Urtheil, das blofs auf einem Gefühl, durch einen einzelnen Sinn, gegründet ift, und wodurch ich das Object blofs für angenehm, oder unangenehm, erklären kann, z. B. diefe Rofe riecht angenehm. Durch das letztere kann ich zwar eine gewiffe Einhelligkeit verlangen, aber nicht Allgemeingültigkeit, daher kann man das Vermögen, wodurch mir diefes letztere Urtheil möglich wird, den Sinnengefchmack, das Vermögen des wirklichen Gefchmacksurtheils, den Reflexionsgefchmack nennen. Die umftändlichere Auseinanderfetzung diefer Begriffe würde hier für unfre Abficht zu weitläuftig feyn, weil wir fonft eine vollftändige Critik der äfthetifchen Urtheilskraft hierherfetzen müfsten; wir hoffen aber, dafs das Gefagte hinreichen werde, fich einen deutlichen Begriff von dem Allgemeingültigen und der Allgemeingültigkeit zu machen (U. 25). S. Gefchmacksurtheil.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. I. Abfchn. I. B. 2. M. §. 8. S. 21. ff.

Allgemeingültigkeit.

S. Allgemeingültig.

Allgemeinheit.

S. Nothwendigkeit; äfthetifche, f. Allgemeingültig; der Kirche, f. Kirche.

Allheit.

S. Totalität.

Amphibolie

transfcendentale, *amphibolia transfcendentalis, ambiguitas transfcendentalis, amphibologie transfcendentale, ambiguité transfcendentale.*

Die Verwechſelung des reinen Verſtandesobjects mit der Erſcheinung (C. 326), z. B. wenn man von zwei Tropfen Waſſer, die ihrer Gröſse und Beſchaffenheit nach vollkommen einerlei wären, behaupten wollte, ſie müſsten entweder ein und eben derſelbe Waſſertropfen ſeyn, oder dieſe vollkommene Aehnlichkeit und Gleichheit, d. i. völlige Congruenz ſei nicht möglich, ſo gründet ſich dieſe Behauptung auf einer Verwechſelung der Erſcheinung, die man Waſſertropfen nennt, mit einem reinen Verſtandesobject, für das man den Waſſertropfen nimmt. Wäre nehmlich der Waſſertropfen kein ſinnliches, ſondern ein intelligibeles Ding, welches bloſs durch den Verſtand erkannt würde, und folglich nur vermittelſt Merkmale des Verſtandes, ſo müſsten freilich zwei Waſſertropfen, die der Qualität und Quantität nach völlig ähnlich und gleich wären, auch dieſelben, und beide ein und derſelbe Waſſertropfen ſeyn. Aber da ſie ſinnliche Gegenſtände oder Erſcheinungen ſind, ſo müſſen ſie im Raum und in der Zeit vorhanden ſeyn, und zwei völlig congruente Waſſertropfen können noch durch die Bedingungen der Sinnlichkeit, die *Modos* des Raums und der Zeit, nehmlich Ort und Lage, Vorherſeyn und Nachherſeyn u. ſ. w. unterſchieden werden; ſie können völlig ähnlich und gleich, und nur an verſchiedenen Orten zu gleicher Zeit, oder an demſelben Orte zu verſchiedenen Zeiten vorhanden ſeyn. S. Reflexionsbegriff.

2. Das griechiſche Wort Amphibolie (ἀμφιβολια) bedeutet eigentlich eine Zweideutigkeit, und wurde ſchon von den alten Grammatikern als ein Kunſtwort gebraucht, um z. B. die Zweideutigkeit damit zu bezeichnen, welche in dem Wort *Gallus* ſteckt, welches ſowohl einen Hahn als einen Gallier bedeutet. Transſcendentale Amphibolie heiſst daher eine Zweideutigkeit in den Vorſtellungen, die durch Verwechſelung der Erkenntniſsvermögen, wodurch ſie entſpringen, entſteht. Die Römer nannten die Amphibolie auch Ambiguität, daher konnte man auch die transſc. Amphibolie eine transſcendentale Ambiguität nennen.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abſchn. II. Buch. Anhang. S. 316. 326.

Quinctilianus Inſtit. Orat. lib. VII. cap. X.

Rhetorica ad Herenn lib. I. cap. XII.

An ſich.

Dinge an ſich, Dinge an ſich ſelbſt, Verſtandesweſen oder Noumenen im negativen Verſtande, transſcendentale Gegenſtände, das Nichtſinnliche, das auſserſinnliche Subſtrat der Erſcheinungen, das überſinnliche Subſtrat der Erſcheinungen, τα ὀντα καθ' ἀυτο, τα ὀντως ὀντα, τα νοητα, *Noumena ſenſu negativo*, heiſsen in der critiſchen Philoſophie die Dinge, die der Verſtand ſich ohne Beziehung auf unſere ſinnliche Anſchauungsart (mithin nicht bloſs als Erſcheinungen) denkt (C. 307).

Wenn wir die ſinnlichen Gegenſtände, wie billig, als bloſse Erſcheinungen anſehen, d. i. als Gegenſtände, die wir bloſs durch die Art, wie unſere Sinne afficirt werden, kennen; ſo denken wir ſie uns in Beziehung auf die Art, wie wir zur Kenntniſs derſelben gelangen, nehmlich, daſs ſie von uns, durch die Sinne, unmittelbar aufgefaſst, d. i. angeſchauet werden. Alles das, wovon wir ſagen, es fällt uns in die Sinne, iſt ſinnliche Vorſtellung, d. h. eben ſowohl das Product einer Fähigkeit unſers Gemüths, welche die Sinnlichkeit heiſst, als der Gedanke das Product desjenigen Vermögens, welches der Verſtand genannt wird, nur mit dem Unterſchiede, daſs die Sinnlichkeit afficirt (ſ. Afficirt) werden muſs, wenn ein ſolches Product entſpringen ſoll. Der Tiſch z. B., an dem ich ſchreibe, iſt ein ſolches Product meiner Sinnlichkeit; er wäre nicht, wenn weder ich, noch andre Weſen, die eine ſolche Sinnlichkeit haben, als ich, ihn anſchaueten, oder, durch eine unerklärbare Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit genöthigt, ein ſolches Ding ſich

jetzt hier ſinnlich vorſtellen müſsten. Wenn ich nun daran denke, daſs dieſer Tiſch für mich da iſt, dadurch, daſs ich ihn in einer ſinnlichen Vorſtellung vor mir habe, oder anſchaue, ſo beziehe ich ihn auf meine Anſchauungsart; und betrachte ich den Tiſch als einen Gegenſtand, der allein vermittelſt dieſer ſinnlichen Vorſtellung, in der ich ihn vor mir habe, erkennbar iſt, ſo nenne ich ihn eine Erſcheinung, um damit anzudeuten, daſs wenn meine Sinnlichkeit, mit ſammt der Sinnlichkeit aller der Weſen, die den Tiſch anſchauen, vernichtet würde *), der Tiſch zu-

*) Dieſe Vorſtellung, von der Vernichtung der Sinnlichkeit und aller ſinnlichen Weſen, ſich machen, um zu ſehen, was dann noch von dem Object für die Erkenntniſs übrig bleibt, verſteht Kant unter dem Ausdruck, von allen ſubjectiven Bedingungen in der Anſchauung abſtrahiren (C. 42). In *Jakobs Annalen der Philoſophie*. 1796, S. 691. f. finde ich Vorſtellungen vom Begriff eines Dinges an ſich, denen ich nicht beiſtimmen kann. Erſtlich wird daſelbſt dieſer Begriff eine Denkform genannt; allein eine Denkform muſs einen Inhalt bekommen können, damit ein realer Gedanke ſeine Form durch ihn erhalte, der Begriff Ding an ſich aber dient gar nicht dazu, daſs reale Gedanken, d. i. Erfahrungserkenntniſs durch ihn möglich werde. Der Begriff Ding an ſich iſt ja keine Categorie. Zweitens heiſst es dort: „Der transſcendentale Idealismus erklärt die Erfahrungserkenntniſs mit den daraus gezogenen richtigen Schlüſſen für Realität;" das iſt zu verſtehen für Realität der Erfahrungserkenntniſs, d. i. der Erkenntniſs von Erſcheinungen und nicht von Dingen an ſich. Was ſoll alſo die Behauptung bedeuten: „Daſs die Subſtanzen im Raume beharren, und alle darin gegründete Veränderungen fortgehen, wenn auch das ganze menſchliche Geſchlecht ausſtürbe, daran iſt gar kein Zweifel. Es würde immer Luft, Waſſer u. ſ. w. bleiben, und ſich nach ſeinen Geſetzen verändern."? Aber wie iſt das denkbar, wenn die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (C. 44), die Sinnlichkeit, welche in Raum und Zeit anſchauet, wegfällt. Dann gäbe es ja Luft und Waſſer ohne Raum, und Veränderung ohne Accidenzen, welche wechſeln. Luft und Waſſer ſind ja Erſcheinungen, und können als ſolche nur in uns, den Subjecten der Erſcheinungen exiſtiren (C. 59); wie können ſie denn exiſtiren, wenn auch das menſchliche Geſchlecht (alle Subjecte der Erſcheinungen) ausſtürbe? Ich kann mir die Worte: „Wenn alſo Ding an ſich ſo viel heiſsen ſoll, als was ſeiner Realität nach unabhängig von dem

gleich mit vernichtet werden würde, der, als Tiſch, ſein Daſeyn unſrer Anſchauung verdankt (ſ. Aberglaube I, 1. a). Zu einer Erſcheinung gehört nehmlich zweierlei, das aber nur logiſch und nicht wirklich von einander getrennt werden kann,

a. daſs die Sinnlichkeit afficirt werde;

b. daſs ſie anſchaue.

Das erſte kömmt nun nicht von uns her, wohl aber das zweite. Durch das Anſchauen wird nun die, dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, entſpringende Wirkung, welche man die Empfindung nennt, mit Beſchaffenheiten begabt, die nur durch die beſondere Bnſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit möglich ſind, und in ſo fern Nothwendigkeit haben, aber in denen doch zugleich auch manches ſeinen Grund in der Empfindung ſelbſt hat, und in ſo fern zufällig iſt. Daſs der Tiſch vor mir lang und breit und hoch iſt, rührt von derjenigen Beſchaffenheit meiner Sinnlichkeit her, vermöge welcher ſie ſich Etwas als nach drei Dimenſionen ausgedehnt vorſtellt; daſs der Tiſch aber ſeine beſtimmte Gröſse nach den drei Dimenſionen hat, iſt zufällig, und liegt in der uns unbe-

Subjecte exiſtirt; ſo iſt unſtreitig die ganze Sinnenwelt ein Ding an ſich, und das Sonnenſyſtem wird ſich noch bewegen, wenn auch alle vorſtellende Weſen aus der Natur verſchwinden ſollten" nicht anders erklären, als daſs hier von der Realität in der Erfahrung die Rede ſeyn ſoll. Allein wie kann das Sonnenſyſtem ſich bewegen, wenn kein vorſtellendes Weſen mehr vorhanden iſt, welches Anſchauungen des Raums hat, da Bewegung Veränderung des Orts iſt. Kant ſagt (Prolegom. S. 62): " alle Körper mit ſamt dem Raume, darin ſie ſich befinden, müſſen für nichts als bloſse Vorſtellungen in uns gehalten werden, und exiſtiren nirgend anders, als bloſs in unſern Gedanken. Meint der Rec. aber, der uns unbekannte transſcend. Grund fällt mit dem Aufhören aller ſinnlichen Erfahrungserkenntniſs nicht weg; ſo iſt das doch nur ein aus unſerm Erkenntniſsvermögen nothwendig entſpringender, aber der objectiven Gültigkeit ermangelnder Gedanke. Daſs dieſes aber nicht der empiriſche Idealismus (ſ. Berkley) ſei, werde ich in dem Artikel Idealismus zeigen.

kannten Beſchaffenheit der Empfindung. Wenn nun der Verſtand ſich die Gegenſtände der Sinne als Erſcheinungen denkt, ſo ſetzt er zugleich voraus, daſs etwas die Sinnlichkeit afficire, und ſiehet, vermöge ſeiner Natur *), ſich genöthigt, jeder Erſcheinung etwas zum Grunde zu legen, das da erſcheint, etwas, das uns afficirt, das uns aber gänzlich unbekannt iſt, und nur als etwas, das nicht von unſerm Anſchauungsvermögen abhängt, das, ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit zu nehmen (C. 44), alſo auſser dem vorſtellenden Subject vorhanden, gedacht wird, und der Grund einer Anſchauung (die intelligibele Urſache der Erſcheinungen) iſt. Und dieſes uns gänzlich unbekannte Gedankending, dieſer Gegenſtand eines Begriffs, der ganz leer von einem Inhalt iſt, heiſst das Ding an ſich, die Nichterſcheinung, das Nichtſinnliche, ſ. Aeſthetik und Afficirt werden (E. 56).

2. Der Verſtand denkt ſich aber auch andere, logiſch mögliche, Dinge, die gar nicht Gegenſtände unſrer Sinne ſind, als ſolche Dinge an ſich, z. B. die Objecte der Ideen unſrer Vernunft, Gott, Geiſt u. ſ. w. Gott fällt uns nicht in die Sinne, der Verſtand kann ihn nur denken, und er denkt ihn daher als ein von unſerm Anſchauungsvermögen gänzlich unabhängiges, auſser uns vorhandenes Weſen S. Idee.

3. Hier zeigt (M. 350. C. 306.) ſich nun eine ſehr wichtige Zweideutigkeit oder Amphibolie, welche groſsen Miſsverſtand veranlaſſen kann. Da der Verſtand ſich, auſser der Erſcheinung, noch eine Vorſtellung von einem Dinge an ſich macht, ſo will er dieſes Ding nun auch erkennen. Da aber dazu kein ſinnlicher Stoff vorhanden iſt, weil es nicht Erſcheinung iſt, ſo bleibt zur Erkenntniſs deſſelben nichts übrig, als die Begriffe des

*) Vermöge der er zu der Folge den Grund, und zu der Wirkung die Urſache, denkt.

reinen Verſtandes, wodurch ſich der Verſtand ein Ding überhaupt denkt, oder die Prädicate, die einem jeden möglichen Dinge beigelegt werden müſſen, weil der Verſtand durch ſie alles denkt. Das ſind die Categorien, oder reinen Verſtandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. S. afficirt werden. Daher rührt denn die Täuſchung, daſs man die Vorſtellung von dem Dinge überhaupt, oder dem Verſtandesweſen, welches man ſich als Subject denkt, dem die Categorien als Prädicate zukommen, für etwas hält, das auch auſser unſrer Sinnlichkeit vorhanden iſt; und daſs man ſich dann unter dem bloſsen Begriff des, durch die reinen Categorien beſtimmten, Dinges überhaupt, das Ding an ſich vorſtellt. Ich frage z. B., was iſt dieſer Tiſch auſser mir, wenn ich ihn nicht anſchaue? und wer ſich durch jene Täuſchung verleiten läſst, der antwortet: er iſt Ein Ding, und nicht mehrere, das Realitäten hat, begrenzt iſt, er iſt eine Subſtanz, die ihre Accidenzen hat, er iſt die Wirkung einer Urſache, und muſs mit andern Dingen im Zuſammenhange ſtehen, er hat Wirklichkeit, und iſt daher auch möglich. Allein dadurch haben wir noch gar nicht erkannt, was der Tiſch, an ſich ſelbſt, als Ding an ſich ſeyn mag: ſondern wir haben uns nur die reinen Verſtandesbegriffe Einheit, Realität, Limitation, Subſtanz u. ſ. w. gedacht, die jedem Dinge in der Erſcheinung als Merkmale zukommen müſſen, weil es ſonſt nicht gedacht werden könnte. Aber

a. können wir dieſe Categorien dem Dinge an ſich, ſtrenge genommen, ſo wenig beilegen, als die Prädicate des Raums und der Zeit; denn ſonſt iſt das Ding nicht Ding an ſich, ſondern ein bloſs im Verſtande vorhandener Gedanke, der ſeine Beſtimmungen eben ſo, durch die Beſchaffenheit des Verſtandes erhält, als die Erſcheinung Tiſch, durch die Beſchaffenheit der Sinnlichkeit, die Ausdehnung, Dimenſionen u. ſ. w.

b. würde auch kein Ding an ſich eigene Merkmale haben, und von dem andern unterſchieden ſeyn;

denn da die Categorien bloſs die Merkmale eines Dinges überhaupt ſind, abſtrahirt von den ſinnlichen Eigenthümlichkeiten deſſelben, ſo kommen dieſe Prädicate, und gar keine andern, in jedem Dinge an ſich vor. Die Prädicate, die wir aber dem Dinge an ſich beilegten, welches wir dem Tiſch zum Grunde legten, ſind daher auch die Prädicate eines Geiſtes.

4. Die Lehre von der Sinnlichkeit iſt nun zugleich die Lehre von den Dingen an ſich (M. 352. C. 307), weil, wie gezeigt worden, der Verſtand von jedem Gegenſtande der Sinne fragen muſs, was iſt er denn, unabhängig von der Sinnlichkeit, oder auſser dem anſchauenden Subject? Nun haben wir geſehen, daſs wenn wir alles, was zur Sinnlichkeit gehört, von einem gedachten Gegenſtande weglaſſen, uns nichts übrig bleibt, als die reinen Verſtandesbegriffe, oder Categorien, wodurch ein jedes Ding, als Ding überhaupt gedacht wird; und dann erſt noch ſeinen eigenthümlichen Inhalt durch eine Anſchauung, oder ſinnliche Vorſtellung, bekommen muſs. Die Categorien haben nur dadurch Bedeutung, daſs ſie den unſrer Sinnlichkeit zur Anſchauung gegebenen Stoff zu Einem Ganzen verbinden, oder ihm Einheit geben. Sie ſind die allgemeinen Verbindungsbegriffe jenes Stoffs. Das können ſie aber nur vermittelſt des Raums und der Zeit ſein, ohne welche ihre eigentliche Bedeutung wegfällt; folglich ſind ſie auch auf Dinge an ſich, die, als Nichtſinnliche, nicht im Raum und der Zeit vorhandene Dinge gedacht werden, gar nicht anzuwenden, und dieſe können daher auch nicht durch ſie, folglich gar nicht, erkannt werden. Der Tiſch z.B. als Ding an ſich betrachtet, ſoll Ein Ding ſeyn, aber da er dann nicht im Raum und in der Zeit iſt, ſo verliert hier der Begriff der Einheit ſeine Bedeutung. Denn die Einheit iſt dasjenige, was Dinge, die zuſammengezählt werden ſollen, mit einander gemein haben (Käſtner. Anfangsgr. der Arithm. 1 Kap. §. 4). Ohne Zeit iſt aber kein Zählen, und ohne Raum keine Mehrheit der Dinge möglich, folglich auch nicht die Vorſtellung gemeinſamer Merkmale in dem Begriff der Einheit. Der Tiſch

hat als Ding an ſich Realität, iſt Subſtanz; das iſt eben ſo unverſtändlich. Denn Realität iſt das im Begriff, was der Empfindung correſpondirt, d. i. die Empfindung, in ſo fern ſie gedacht wird. Denke ich mir nehmlich etwas, ohne daſs daſſelbe je empfunden werden kann, ſo hat das, was ich denke, keine Realität. Die Realität zeigt alſo an, daſs das, was ich denke, nicht bloſs ein Gedanke iſt, ſondern auch etwas vorhanden iſt, alſo ſich in der Zeit überhaupt befindet (ohne daſs, wie bei der Exiſtenz, die Zeit beſtimmt wird). Ohne Zeit aber iſt auch kein Seyn in der Zeit und keine Empfindung denkbar, und der Begriff der Realität wird dann bloſs logiſch, oder zeigt an, daſs ich in dem Begriff des Tiſches etwas denke, was ihm zukömmt, daſs von ihm Bejahungen gelten, aber es iſt keine anzugeben. Die Subſtanz iſt das Unwandelbare im Daſeyn, dieſes ſetzt aber wieder den Zeitbegriff voraus, nehmlich daſs etwas an ihr wandelt in der Zeit, ſie aber dabei in aller Zeit beharret. Fällt nun die Zeit weg, ſo behält der Begriff der Subſtanz bloſs eine logiſche Bedeutung, nehmlich die, daſs etwas immer Subject eines Urtheils iſt. Das Urtheil, der Tiſch iſt immer Subject in den Urtheilen über ihn, giebt aber keine Erkenntniſs, da uns die Realitäten des Tiſches, oder der Inhalt bejahender Prädicate, wie gezeigt worden iſt, fehlen. Folglich können wir von den Categorien keinen Gebrauch machen, ohne Raum und Zeit, ſie haben nur Bedeutung in Beziehung auf die Einheit der in Raum und Zeit vorgeſtellten Anſchauungen, oder auf die Zuſammenfaſſung des, einer Sinnlichkeit, welche nur unter Raumes- und Zeitvorſtellungen anſchauen kann, gegebenen Mannichfaltigen, in Begriffe. Da nun aber Raum und Zeit (auſser der Erfahrung) bloſs etwas Ideales ſind, und auſser dem anſchauenden Subject keine Wirklichkeit haben, ſo können die Categorien auch nur als Verbindungsbegriffe *a priori* des Mannichfaltigen in Raum und Zeit, aber nicht der Dinge an ſich, dienen. Wo folglich der Verſtandesbegriff keine Zeiteinheit hervorbringen kann, z. B. Etwas nicht als in der Zeit vorhandene Empfindung (Realität), oder in aller Zeit Beharrliches (Subſtanz),

oder an mehrern fich Befindendes (Einheit), beftimmen kann, da hört der ganze Gebrauch und, wie wir gefehen haben, alle Bedeutung der Categorien auf. Das ift folglich der Fall mit dem Dinge an fich. Ohne die Categorien läfst fich, wie aus dem gegebenen Exempel erhellet, nicht einmal einfehen, wie folche Dinge an fich, die doch durch Categorien follen gedacht werden, möglich feyn follen. Die (metaphyfifche) Möglichkeit eines Dinges kann nehmlich niemals blofs daraus folgen, dafs die Prädicate im Urtheile, dem Begriffe des Dinges, über das geurtheilt wird, nicht widerfprechen. Denn gefetzt, diefer Begriff wäre falfch, und auch die Prädicate, fo dürfte beides fich eben nicht widerfprechen, und dennoch würde das Urtheil falfch feyn; oder es gäbe gar nicht ein folches Ding, deffen Begriff das Subject im Urtheil giebt, fo geben ja alle Urtheile darüber, wären fie auch noch fo fehr von allen Widerfprüchen frei, blofs Schimären. Wie kann man alfo wiffen, ob folche Schimären exiftiren können? Blofs dann ift die (metaphyfifche) Möglichkeit des Gedachten gefichert, wenn man ihn in einer Anfchauung darftellen kann. Daher hat der Geometer, wenn er auch noch fo deutlich und beftimmt definirt hat, dennoch erft zu zeigen, wie das, was er definirte, conftruirt oder in der Anfchauung dargeftellt werden kann; welches eben die Abficht der Aufgaben in der reinen Geometrie ift. Wenn wir alfo die Categorien auf Gegenftände anwenden wollten, die unabhängig von der Sinnlichkeit möglich feyn follen, fo müffen diefe Gegenftände, auf eine andere nicht finnliche Art, angefchauet werden, damit diefe Anfchauung den Categorien Inhalt und den durch fie gedachten Dingen Möglichkeit gäbe. Solche Gegenftände wären alfo Noumenen im pofitiven Verftande, von welchen unter diefem Namen gehandelt werden foll. S. Noumen.

Die Bedeutung des Ausdrucks: Dinge an fich, im empirifchen Verftande, f. im Artikel Aefthetik, 11 und Categorien.

5. Schon von den älteften Zeiten der Philofophie her haben fich Forfcher der reinen Vernunft auffer den Sinnenwefen, oder Erfcheinungen, die die Sinnenwelt ausmachen, noch befondere Verftandeswefen, welche eine Verftandeswelt ausmachen follten, gedacht (C. 104). Plato (*Sophifta p.* 160) fpricht fchon von denen, „welche behaupten, dafs es weiter nichts gebe, als was man mit Händen greifen könne*), und fagt, es fei in der Welt ftets eine Gigantomachie gewefen, d. i. es habe immer Himmelsftürmer gegeben, welche behauptet hätten, nur das, was fie anrühren könnten, fei wirklich, und welche die Meinung anderer, es gebe auch unkörperliche Dinge, verworfen hätten.“ Die Gegner diefer Himmelsftürmer hätten hingegen behauptet, „es gebe gewiffe unkörperliche Verftandeswefen, welche allein Wirklichkeit hätten“**). Die Vertheidiger der erften Meinung waren z. B. Democrit und Protagoras. Plato felbft aber dachte fich aufser dem, was er τα αἰϑητα, Sinnenwefen, nannte, noch τα νοητα, Verftandeswefen, welche er auch τα ὀντα, Dinge an fich, nannte. Auch Ariftoteles nahm noch andre Wefen an, als die Sinnenwefen, und fagte, Gott fei ein folches Wefen (οὐσια κεχωρισμενη των αἰϑητων. *Metaph. XIV. Cap. VII.*). S. Idee.

6. Die alten Philofophen hielten Erfcheinung und Schein für einerlei, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen ift, und geftanden daher, wie wir gefehen haben, den Verftandeswefen allein Wirklichkeit zu. Der Unterfchied zwifchen den angeführten Behauptungen einiger alten Philofophen und denen der critifchen Philofophie ift alfo der Unterfchied zwifchen dem materiellen und critifchen Idealismus. Jene alten Philofophen und alle Idealiften

*) Ὁι διατενοιντ᾽ ἀν, παν ὁ μη δυνατοι ταις χερσι συμπιεζειν ἐισιν, ὡς ἀρα τουτο το παραπαν ἐςι.

**) νοητα ἀττα και ἀσωματα ἐιδη βιαζομενοι την αληϑινην οὐσιαν εἰναι.

behaupteten: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung ſei nichts als lauter Schein, uud nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der reinen Vernunft ſei Wahrheit. Kant hingegen behauptet, als critiſcher Idealiſt: Nur in dem Erkenntniſs durch Sinne und in der Erfahrung iſt Wahrheit, und alles Erkenntniſs von Dingen an ſich, oder von Dingen aus bloſsem reinen Verſtande, oder reiner Vernunft, iſt nichts als lauter Schein (Pr. 205).

7. Der Begriff eines Noumenon im negativen Verſtande iſt problematiſch, d. h.

a. Es enthält keinen Widerſpruch; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daſs ſie die einzige Art der Anſchauung, und daſs es alſo gar keine andere Erkenntniſs, folglich auch keine andern erkennbaren Dinge, gebe, als durch die Sinne.

b. Er hängt als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammen; denn er ſchränkt die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniſs auf Gegenſtände einer möglichen Erfahrung ein, indem das Noumen eben davon den Namen Verſtandesweſen hat, um damit anzuzeigen, daſs die Anſchauung hier ihre Grenzen finde, uhd ſich nebſt den Grundſätzen der Aeſthetik nicht über alles erſtrecken könne, was der Verſtand denkt; ſonſt würde alles in lauter Erſcheinung verwandelt werden.

c. Seine objective Realität kann aber auf keine Weiſe erkannt werden; weil wir keine Anſchauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung haben, durch die uns auſser dem Feld der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären.

Der Begriff des Noumenon iſt alſo bloſs ein Grenzbegriff, um die Anmaſsuug der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativen Gebrauche, um dadurch nehmlich anzugeben, daſs die Erkenntniſs durch die Sinne ſich nicht anmaſsen dürfe, die einzige mögliche Erkenntniſs zu ſeyn. Dieſer Begriff iſt nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt, wie wir geſehen haben, mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen (C. 310).

8. Der Verſtand geſteht eben dadurch, daſs er Erſcheinungen annimmt, das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſo fern können wir ſagen, daſs die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſser Verſtandesweſen, nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſei. Alſo werden hierdurch Verſtandesweſen zugelaſſen, nur mit Einſchärfung dieſer Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daſs wir von dieſen reinen Verſtandesweſen ganz und gar nichts beſtimmtes, nicht einmal ihre reale Möglichkeit, noch vielweniger ihre Wirklichkeit, wiſſen, noch wiſſen können; weil unſere reinen Verſtandesbegriffe ſowohl als auch unſere reinen Anſchauungen auf nichts als Gegenſtände möglicher Erfahrung, mithin auf bloſse Sinnenweſen gehen, und, ſobald man von dieſen abgehet, jenen reinen Verſtandesbegriffen nicht die mindeſte Bedeutung mehr übrig bleibt (Pr. 105).

Kant Critik der reinen Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. S. 294 — 315.
Deſſ. Prolog. §. 32. S. 104. 105.
Deſſ. Schrift, über eine Entdeck. II. Abſchn. C. S. 41. ff.

Analogie,

analogia, *analogie*. So heiſst die Einerleiheit zweier Verhältniſſe (C. 222). Unter einem Verhältniſs verſtehet man nehmlich die Beſtimmung zweier Vorſtellungen durch einander. Von beiden Vorſtellungen ſagt man, ſie ſtehen mit einander im Verhältniſs. Z. B. Cajus iſt des Titus Vater; hier ſind Cajus und Titus die beiden Vorſtellungen, deren Verhältniſs zu einander betrachtet wird, Cajus wird durch den Titus beſtimmt, er iſt deſſelben Vater, und Titus wird durch den Cajus beſtimmt, er iſt deſſelben Sohn.

2. Die beiden Vorſtellungen, die in einem Verhältniſſe ſtehen, heiſsen die Glieder des Verhältniſſes, und ſind entweder Gröſsen (Quantitäten) oder Beſchaffenheiten (Qualitäten), und ihre Verhältniſſe heiſsen dann quantitative oder qualitative

Verhältnisse. Ein quantitatives Verhältniss ist die Bestimmung zweier Grössen, und ein qualitatives Verhältniss die Bestimmung zweier Beschaffenheiten durch einander. Und hiernach werden nun auch die Analogien in quantitative oder mathematische und in qualitative oder philosophische eingetheilt.

3. Die quantitativen Analogien heissen auch Proportionen, und bestehen also in der Gleichheit zweier Grössenverhältnisse. Die Einerleiheit zweier Grössen nennt man nehmlich ihre Gleichheit. Ein Grössenverhältniss ist aber selbst eine Grösse, denn wenn ich eine Grösse durch eine andre bestimme, so kann nichts anders als eine neue Grösse daraus hervorkommen.

4. Grössen werden aber durch Zahlen dargestellt, indem diese die allgemeinen Repräsentanten aller Grössen sind, was also von den Grössen gilt, das gilt auch von den Zahlen.

5. Man kann aber zwei Zahlen auf zweierlei Art durch andere bestimmen, entweder vermittelst der Subtraction, oder durch die Division.

6. Vermittelst der Subtraction werden Zahlen durch einander bestimmt, wenn man untersucht, um wie viel die eine Zahl grösser oder kleiner ist, als die andere; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem arithmetischen Verhältniss, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelst der Subtraction ist ihr arithmetisches Verhältniss, z. B. $20 - 5 = 15$ heisst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem arithmetischen Verhältniss, oder wird vermittelst der Subtraction so durch 5 bestimmt, dass sie um 15 grösser als 5, und 5 um 15 kleiner als 20, ist. Schreibe ich also $20 - 5$, so ist nicht von 20 an und für sich selbst, auch nicht von der 5 ausser diesem Verhältniss die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelst der Subtraction, d. i. von der neuen Grösse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15, aber mit Rücksicht auf ihre Erzeugung.

7. Vermittelst der Division werden Zahlen durch einander bestimmt, wenn man untersucht, wie vielmal

die eine Zahl in der andern enthalten ist, oder was für ein Theil von einer in der andern steckt; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem geometrischen Verhältniss, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelst der Division ist ihr geometrisches Verhältniss, z. B. $\frac{20}{5} = 4$ heisst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem geometrischen Verhältniss, oder wird vermittelst der Division durch 5 so bestimmt, dass 5 in derselben 4 mal enthalten ist, und umgekehrt ist $\frac{5}{20} = \frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{4}$ von 20 steckt in der 5. Man schreibt das geometrische Verhältniss auch so 20 : 5, und betrachte ich dieses Verhältniss, so ist wieder nicht von der 5 an und für sich selbst, oder von der 20 ausser diesem Verhältniss die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelst der Division, oder umgekehrt, d. i. von der neuen Grösse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15 oder $\frac{1}{4}$; aber mit Rücksicht auf ihre Erzeugung.

8. Die Gleichheit zweier arithmetischen Verhältnisse (6) heisst nun eine arithmetische Proportion oder arithmetische Analogie, z. B. die Zahlformel $20 - 5 = 36 - 21$, sagt die arithmetische Proportion aus, dass die Zahl 20 um eben so viel grösser ist als 5, um wie viel 36 grösser ist als 21, nehmlich 15, oder umgekehrt $5 - 20 = 21 - 36$. Diese Proportion wird auch allgemein folgendergestalt durch eine Buchstabenformel vorgestellt, $a - b = c - d$. Das heisst, man soll sich unter diesen vier Buchstaben alle mögliche, nur vier verschiedene, Zahlen vorstellen, aber so, dass die erste Zahl, die ich mir unter a denke, um eben so viel grösser oder kleiner ist als die, welche ich mir unter b denke, um wie viel diejenige Zahl, die ich mir unter c denke, grösser oder kleiner ist, als diejenige Zahl, die ich mir unter d denke.

9. Die Gleichheit zweier geometrischen Verhältnisse (7) heisst eine geometrische Proportion oder geometrische Analogie, z. B. die Zahlformel $\frac{20}{5} = \frac{36}{9}$ sagt die geometrische Proportion aus, dass die Zahl 20 die 5 eben so vielmal ent-

halte, als 36 die 9, nehmlich 4 mal, welches man auch ſo bezeichnet, 20 : 5 = 36 : 9, und eben ſo iſt die Buchſtabenformel a : b = c : d zu verſtehen, daſs man ſich nehmlich unter dieſen Buchſtaben vier verſchiedene Zahlen denke, wovon die erſte, welche a heiſse, die zweite, welche b genannt werde, ſo oft enthalte, als die dritte c die vierte d enthält.

10. Dieſe mathematiſchen Analogien, ſagt nun Kant, ſind jederzeit conſtitutiv, d. h. ſie ſind die Mittel, durch welche ein Gegenſtand, nehmlich eins der vier Glieder, wenn man die übrigen drei kennt, erzeugt, nehmlich conſtruirt oder *a priori* dargeſtellt werden kann. Sind nun z. B. die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniſs 20 — 5 und das Glied 36, zu einer arithmetiſchen Proportion gegeben oder bekannt, ſo lehrt die Lehre von der arithmetiſchen Proportion, daſs man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 zu einander addiren, und von der daraus entſpringenden Summe 41 das erſte Glied 20 ſubtrahiren darf, ſo muſs allemal der Reſt das vierte unbekannte Glied der arithmetiſchen Proportion, nehmlich 21 ſeyn. Der Mathematiker bezeichnet dieſe Regel ſo, $5 + 36 - 20 = 21$, oder in Buchſtaben $b + c - a = d$. Sind uns die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniſs 20 : 5, und das Glied 36, zu einer geometriſchen Proportion gegeben oder bekannt, ſo lehrt die Lehre von der geometriſchen Proportion, daſs man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 mit einander multipliciren, und das daraus entſpringende Product mit dem erſten Gliede 20 dividiren dürfe, ſo muſs allemal der daraus entſpringende Quotient das vierte unbekannte Glied der geometriſchen Proportion, nehmlich 9 ſeyn, $\frac{5 \cdot 36}{20} = 9$, oder $\frac{bc}{a} = d$, welche Regel man auch, mit italiäniſchen Worten, die Regel de tri oder von den drei Sätzen zu nennen pflegt (Käſtner. Anfangsgründe der Arithm. Kap. V. §. 1 — 37).

11. Die qualitativen Analogien nennt man auch ſchlechthin Analogien, und ſie beſtehen in der Identität zweier Beſchaffenheitsverhältniſſe. Die Einerleiheit zweier Beſchaffenheiten nennt man nehmlich ihre Identität. Ein Beſchaffenheitsverhältniſs iſt aber

ſelbſt eine Beſchaffenheit, denn wenn ich eine Beſchaffenheit (Qualität) durch eine andere beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Beſchaffenheit daraus erzeugt werden, die durch einen Satz ausgedrückt wird. Was alſo der Exponent oder die Zahl, welche aus der Beſtimmung einer Zahl durch die andere erzeugt wird, bei dem quantitativen Verhältniſs iſt, das iſt bei dem qualitativen Verhältniſſe der Satz oder auch der neue Begriff, der durch die Verbindung des Prädicats mit dem Subject entſpringt, z. B. aus dem Urtheil, der Tiſch iſt roth, entſpringt der Begriff, der rothe Tiſch Und in ſo fern iſt allerdings ein Urtheil nichts anders, als die Beſtimmung des Verhältniſſes zweier Qualitäten.

12. Beſchaffenheiten werden aber durch Begriffe gedacht, und durch Worte ausgedrückt, können aber eigentlich nicht dargeſtellt werden. Man bedient ſich zwar auch der Buchſtaben und der Zeichen der mathematiſchen Verhältniſſe, um dadurch Beſchaffenheiten zu bezeichnen; ſie kommen aber dann nur, wie wir ſehen werden, dem Denken zu Hülfe, dienen aber nicht, wie in der Mathematik, als Mittel der Conſtruction oder Darſtellung *a priori* des Unbekannten. Was aber von den Beſchaffenheiten gilt, das gilt auch von den Begriffen, durch welche die Beſchaffenheiten gedacht werden.

13. Man kann aber zwei Begriffe auf zweierlei Art durch einander beſtimmen, entweder logiſch oder metaphyſiſch.

14. Logiſch werden zwei Begriffe durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie zwei Begriffe nach den Geſetzen des Denkens überhaupt durch einander gedacht werden. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem logiſchen Verhältniſſe, und die Beſtimmung zweier Begriffe durch einander vermittelſt der logiſchen Geſetze des Denkens iſt ihr logiſches Verhältniſs. Solcher logiſchen Verhältniſſe giebt es aber zwei, das Verhältniſs der Vergleichung und das Verhältniſs der Verknüpfung. Man kann nehmlich zwei Begriffe mit einander vergleichen, um zu unter-

suchen, ob sie dieselben sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Vergleichung, deren es drei verschiedene Arten giebt, nehmlich das Verhältniſs der Identität, der Aehnlichkeit und der Verschiedenheit. Sind zwei Begriffe ein und derselbe Begriff, so stehen sie mit einander im Verhältnisse der Identität, z. B. Thier und Thier; haben zwei Begriffe mehrere Merkmale mit einander gemein, so stehen sie, in Ansehung dieser Merkmale, im Verhältniſs der Aehnlichkeit. Diese Merkmale selbst aber sind identisch, Hund und Schwein sind einander ähnlich in Ansehung mancher Merkmale, auch sind sie beide Thiere. Enthalten beide Begriffe specifisch verschiedene Merkmale, so daſs der eine Begriff ganz andere Beschaffenheiten aussagt als der andere, so stehen die Begriffe im Verhältnisse der Verschiedenheit, z. B. Hund und Pferd, ein Hund ist kein Pferd. Man kann aber auch zwei Begriffe mit einander verknüpfen, oder untersuchen, ob sie beide zusammen denkbar sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Verknüpfung. Solcher sind wieder drei, das Verhältniſs des Widerspruchs und der Einstimmung, des Grundes und der Folge, und das der Ausschlieſsung. Sind zwei Begriffe so beschaffen, daſs sie Merkmale haben, die einander aufheben, so stehen sie im Verhältnisse des Widerspruchs, und können nicht zusammen gedacht werden, oder sind zusammen logisch unmöglich, z. B. die Begriffe Zwerg und unermeſslich lassen sich nicht mit einander verknüpfen, denn ein unermeſslicher Zwerg würde so viel heiſsen, als ein seiner ungeheuern Gröſse wegen nicht meſsbarer und doch ungewöhnlich kleiner Mensch, ein Begriff, der widersprechende Merkmale enthält und also logisch unmöglich ist, folglich stehen Zwerg und unermeſslich im Verhältnisse des Widerspruchs. Begriffe, die nicht in diesem Verhältnisse stehen, sind zusammen denkbar, und lassen sich verknüpfen, sie sind zusammen logisch möglich, welches man auch das Verhältniſs der Einstimmung nennen kann. Ist ein Begriff der Grund

des andern Begriffs, so dafs der zweite aus dem erstern begriffen werden kann, so stehen beide mit einander im Verhältnisse des Grundes, sie werden zusammen gedacht, oder sind zusammen logisch wirklich; ein Begriff hingegen, der mit keinem andern in diesem Verhältnisse stehet, ist nicht logisch wirklich, man denkt ihn nicht; so denke ich mir z. B. den Besuch meines Freundes nicht als wirklich, denn ich müfste ihn sonst bei mir sehen und sprechen, dieser Besuch und dafs ich meinen Freund nicht bei mir sehe und spreche stehen also im Verhältnisse des Grundes. Endlich wird jeder Begriff durch eins von zwei sich widersprechenden Merkmalen bestimmt, und er stehet also mit jedem andern Begriff in dem Verhältnisse, dafs er entweder mit diesem Begriff, oder seinem Gegentheil, verknüpft gedacht werden mufs, oder logisch nothwendig ist. Dieses Verhältnifs heifst das der Ausschliefsung, weil dadurch ein dritter Fall, dafs ihm nehmlich beides zusammen, der Begriff und sein Gegentheil, oder keins von beiden zukommen könne, ausgeschlossen wird, z. B. der Mensch und Vernunft und Unvernunft stehen in diesem Verhältnisse, der Mensch hat entweder Vernunft oder nicht, ein drittes und beides zusammen ist nicht möglich.

15. Metaphysisch werden die Gegenstände zweier Begriffe nach den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung so durch einander bestimmt, wie die Begriffe in den logischen Verhältnissen der Verknüpfung. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem metaphysischen oder objectiven Verhältnisse, und die Bestimmung zweier Begriffe durch einander vermittelst der metaphysischen Gesetze der Erfahrung ist ihr metaphysisches Verhältnifs. Solcher metaphysischen Verhältnisse giebt es wieder zwei, die Verhältnisse der Erfahrung und die Verhältnisse des empirischen Denkens. Man kann nehmlich zwei Begriffe so durch einander bestimmen, dafs die Objecte derselben als Substanz und Accidenz, oder als Ursach und Wirkung, oder als wechselseitige Wirkungen von

einander betrachtet werden. (S. Aberglaube 2, e. und Aggregat.) Dieſes giebt drei Verhältniſſe der Erfahrung, nehmlich 1) das Verhältniſs der Subſtanzialität, z. B. das Glas iſt zerbrechlich, d. i. diejenige Subſtanz, welche ihrer weſentlichen Accidenzen wegen jetzt den Namen Glas führt, hat unter dieſen auch die veränderliche Beſtimmung (das Accidenz), daſs es zerbrochen werden kann; 2) das Verhältniſs der Cauſalität, z. B. das Glas iſt vom Cajus zerbrochen worden, d. i. Cajus iſt die Urſache der Wirkung, daſs das Glas zerbrochen iſt; 3) das Verhältniſs der Wechſelwirkung, z. B. mit der Kraft, welche Cajus anwendet, das Glas zu zerbrechen, widerſtehet das Glas dem Zerbrechen (der Ueberſchuſs nehmlich, mit dem er das Glas wirklich zerbrach, war unendlich klein gegen die ganze angewendete Kraft). Man kann aber auch zwei Begriffe ſo durch einander beſtimmen, daſs das Object derſelben im Verhältniſſe zum Erkenntniſsvermögen betrachtet und als Gegenſtand einer möglichen, wirklichen und nothwendigen Erfahrung (nicht wie in 14 eines bloſs möglichen, wirklichen und nothwendigen Gedankens) erkannt wird. Dieſes giebt drei Verhältniſſe des empiriſchen Denkens: 1) das Verhältniſs der Möglichkeit, z. B. es kann noch einmal eine unbekannte Inſel entdeckt werden; dieſes Verhältniſs der unbekannten Inſel zu dem entdeckt werden können, iſt das Verhältniſs der Möglichkeit, es iſt das nicht bloſs denkbar, die Begriffe ſtehen nicht nur nicht im Verhältniſſe des Widerſpruchs, ſondern das Object kann auch in der Erfahrung zu irgend einer Zeit und in irgend einem Ort auf Erden vorkommen; 2) das Verhältniſs der Wirklichkeit, z. B. Cook entdeckte Otaheite, dieſes Verhältniſs Cooks zur Entdeckung von Otaheite iſt das Verhältniſs der Wirklichkeit, es iſt kein bloſser Gedanke, ſondern eine Begebenheit in der Reihe der Erfahrungen, ich ſtelle mir nicht bloſs einen Entdecker vor, durch den ſich unſere Kenntniſs von Otaheite begreifen läſst, ſondern er iſt wirklich die Urſache dieſer unſrer Kenntniſs; 3) das Verhältniſs der Nothwendigkeit, z. B. jede Inſel im Südmeer, die wir kennen, muſs ei-

nen Entdecker gehabt haben. Dieses Verhältniss, der uns bekannten Inseln im Südmeere zu einem Entdecker, ist das Verhältniss der Nothwendigkeit, ich muss nicht bloss so denken, die Begriffe stehen nicht bloss im Verhältnisse der Ausschliessung, so dass nicht nur nicht das Gegentheil, sondern auch kein andrer Fall als möglich gedacht werden kann, sondern es muss auch in der Erfahrung durchaus so gefunden werden, und wenn die Entdecker auch alle vergessen worden wären, so bleibt es dennoch nothwendig und materiale oder objective Wahrheit.

16 Die Identität zweier logischen Verhältnisse kann nun eine logische Analogie genannt werden, z. B. Geschmack und Verstand verhalten sich zu einander, wie Gefühl und Erkenntniss. Dies ist eine Analogie zweier Vergleichungsverhältnisse (14). Dieselbe Aehnlichkeit, die zwischen den beiden Vermögen Geschmack und Verstand ist, muss auch zwischen ihren Producten Gefühl und Erkenntniss seyn.

17. Die Identität zweier metaphysischen Verhältnisse kann man die metaphysische Analogie nennen, z. B. was der Geschmack für die Schönheit ist, das ist der Verstand für die Vollkommenheit. Dies ist eine Analogie zweier Verhältnisse der Causalität. So wie nehmlich der Geschmack die Fähigkeit ist, die Schönheit zu fühlen, so ist der Verstand das Vermögen, Vollkommenheit zu erkennen, beide stehen also in dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung.

18. Diese philosophischen Analogien, sagt nun Kant, sind nicht, wie die mathematischen (10), constitutiv, sondern bloss regulativ, d. h. man kann aus drei Gliedern derselben nicht das vierte Glied selbst erkennen, sondern nur das Verhältniss des dritten Gliedes zum vierten (C. 222). Wenn ich z. B. ein Haus sehe, so weiss ich, dass die Vernunft des Menschen dieses Haus hervorgebracht hat, nun sehe ich den Bau eines Bibers, und frage: woraus läfst sich das Daseyn dieses Baues begreifen, welches war die wirkende Ursache desselben? Ich habe hier die drei Glie-

der einer Analogie, denn ich kann ſagen, wie ſich verhält ein Haus zur Menſchenvernunft, ſo verhält ſich der Bau eines Bibers zu Hier iſt nun kein Mittel, das unbekannte vierte Glied aus den angeführten drei gegebenen zu erkennen und darzuſtellen (conſtruiren). Aber dieſe drei Glieder ſind doch ſo beſchaffen, daſs ich aus dem Verhältniſſe der zwei erſten zu einander das Verhältniſs des dritten zum unbekannten vierten erkenne, nehmlich ich ſehe ein, daſs das vierte Glied die wirkende Urſache enthalten muſs, welche den Bau des Bibers eben ſo hervorbringt, wie die Menſchenvernunft das Haus. Ich bekomme alſo dadurch eine Regel, das vierte Glied in der Erfahrung zu ſuchen, nehmlich die: ſuche die wirkende Urſache des Baues eines Bibers in dieſem Thiere auf, oder das, was dem Biber ſtatt der Vernunft des Menſchen dient, ſo etwas zu machen, wozu bei dem Menſchen Vernunft gehört. Wir bekommen alſo durch die philoſophiſche Analogie, vermöge dieſer ihrer regulativen Beſchaffenheit, ein Merkmal, wodurch wir das vierte Glied finden, und woran wir es erkennen können. Findeſt du etwas an dem Biber, was das Merkmal an ſich hat, daſs es den Bau des Bibers hervorbringen kann, ſo haſt du das vierte Glied zu jener Analogie gefunden (U. 448)

19. Der Grund von dieſem Unterſchiede zwiſchen einer philoſophiſchen und mathematiſchen Analogie iſt, daſs bei den mathematiſchen Verhältniſſen das zweite Glied aus dem erſten, vermittelſt einer dritten Gröſse, welche ausſagt, um wie viel das eine Glied gröſser iſt als das andere, oder wie viel mal das eine in dem andern enthalten iſt, erzeugt werden kann. Addire ich (6) 15 zu 5, ſo bekomme ich 20, oder multiplicire ich (7) 5 mit 4, ſo bekomme ich 20. In einem philoſophiſchen Verhältniſſe aber entſtehet nicht das zweite Glied aus dem erſten, ſondern durch das erſte, denn da beide Glieder nicht Gröſsen, ſondern Beſchaffenheiten ſind, ſo ſind ſie, wenn ſie nicht identiſch ſind, irgend worin, nicht der Gröſse oder dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch, d. i. der Beſchaffenheit nach, verſchieden. Daher iſt in den **logiſchen** Verhältniſſen das eine Glied nicht in dem an-

dern enthalten, sondern anders beschaffen als das andere, und daher das eine Glied bloss der Grund der Erkenntniss des andern, und das andere die Folge des ersten, eine Beschaffenheit wird vermittelst des andern gedacht. In den metaphysischen Verhältnissen aber enthält das eine Glied den Grund des Daseyns (die Ursache) des andern.

20. Daher erklärt Kant (U. 448 *)) die Analogie (in qualitativer Bedeutung) auch so, sie ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen, Ursachen und Wirkungen. Die Glieder der beiden Verhältnisse A zu B, wie C zu D, sind specifisch verschieden. A ganz etwas anders als C, und B ganz etwas anders als D, wenn man sie an und für sich ausser diesen Verhältnissen betrachtet; aber B kann doch eben so aus A erkannt werden, oder eben so durch A entstehen, als D aus C erkannt wird oder entstehet. Ein Mensch und ein Biber sind specifisch verschieden, der Mensch hat Vernunft, der Biber nicht, beide bringen einen Bau zu stande. Wir wissen nun, dass in dem Menschen die Vernunft die wirkende Ursache eines Baues ist, in dem Biber kennen wir diese Ursache nicht. Ob nun wohl hier eine ähnliche Wirkung zweier Ursachen ist, so sind doch darum die Ursachen nicht dieselben, aber es ist einerlei Verhältniss zwischen der Vernunft des Menschen, der wirkenden Ursache, und dem Bau des Menschen, als zwischen dem Unbekannten im Biber, welches die wirkende Ursache seines Baues ist, und die wir Instinct, Kunsttrieb nennen, und diesem Bau. Dieser Instinct, der eine Wirkung hervorbringt, die der Wirkung der Vernunft ähnlich ist, wird daher ein Analogon der Vernunft genannt, wodurch nicht behauptet wird, dass der Biber wirklich Vernunft habe (welches nicht möglich ist, da Mensch und Biber eben hierin specifisch verschieden sind), sondern nur, dass er etwas hervorbringen könne, was gewissen Wirkungen der Vernunft ähnlich sei. Ein Analogon eines Grundes ist also dasjenige, was von demselben zwar specifisch verschieden ist, aber doch ähnliche Folgen hat.

21. Man kann nun nach der Analogie denken und nach der Analogie schließen. Wenn wir die qualitative Analogie haben:

A verhält ſich zu B, wie C zu D,

und B iſt von D ſpecifiſch verſchieden, ſo iſt D ein Analogon von B, und D wird nach der Analogie gedacht, es iſt ein analoger Grund von B, weil die Folgen A und C ähnlich ſind. Iſt aber B von D nicht ſpecifiſch verſchieden oder ungleichartig, und ſind auch A und C ähnliche Wirkungen, obwohl unbekannt iſt, ob C die Wirkung von D iſt, ſo kann man nach der Analogie ſchlieſsen, daſs da die Verhältniſſe identiſch ſind, und die Gründe und Folgen ähnlich, auch C die Folge von D ſeyn werde. Iſt hingegen B von D ſpecifiſch verſchieden, ſo iſt der Schluſs, daſs ſie dennoch ähnlich ſeyn werden, weil die Verhältniſſe A und C ähnlich ſind, ein offenbarer Widerſpruch, und alſo falſch. Ein ſolcher falſcher Schluſs wäre der, daſs der Biber Vernunft habe, weil er einen Bau macht, wie der Menſch durch ſeine Vernunft (U. 450); oder der, daſs Gott einen Verſtand habe, weil die Welt ein Inbegriff zweckmäſsiger Producte iſt, und der Menſch zu ſolchen Producten Verſtand bedarf, welches eine Analogie mit der Cauſalität nach Zwekken iſt (U. 269). Es iſt hier nicht *par ratio*, d. i. einerlei Grund, denn der Biber iſt eben darin vom Menſchen verſchieden, daſs er keine Vernunft hat, und Gott darin vom Menſchen, daſs er nicht durch Begriffe und Merkmale und Grundſätze u. ſ. w. denkt und erkennt, denn das Vermögen ſo zu denken und zu erkennen nennen wir eben Verſtand, da nun dieſes Vermögen eine Sinnlichkeit, oder Fähigkeit durch Sinne Eindrücke zu erhalten, vorausſetzt, dieſes aber in Gott zu denken, eine grobe anthropomorphiſtiſche Vorſtellung ſeyn würde, ſo iſt das eine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen Gott und dem Menſchen, daſs er nicht durch einen Verſtand erkennt. Der Biber hat daher ein Analogon von Vernunft, und Gott ein Analogon von Verſtand, wodurch wir unſre Unbekanntſchaft mit dem Grunde ſelbſt, und nur ein identiſches Verhältniſs ähn-

licher Folgen ausdrücken. Die Thiere find uns darin ähnlich, dafs fie leben oder willkührlich wirken. Der Grund unfrer willkührlichen Wirkungen, oder Handlungen, find nun unfre Vorftellungen; da nun hier nicht nur ähnliche Wirkungen, Handlungen, find, auch ähnliche Gründe, aus welchen folche Handlungen erfolgen können, das Leben, fo können wir ganz richtig nach der Analogie fchliefsen, dafs das Leben der Thiere auch ein Wirken nach Vorftellungen, und Vorftellung alfo der Grund ihrer Handlungen feyn werde, denn hier ift *paritas rationis*, d. i. Einerleiheit des Grundes, Menfchen und Thiere find fich darin einander ähnlich, dafs fie leben. Wenn man folgende Analogien macht:

A) wie der Fufsboden, auf den ich trete, mit eben der Kraft, mit welcher ich auf ihn drücke, auf meinen Fufs zurück drückt; fo gebe ich dem, den ich beleidige, dadurch, dafs ich mir diefe Erlaubnifs nehme, in Anfehung meiner, die Befugnifs (rechtliche Erlaubnifs) mich unter den nehmlichen Umftänden wieder zu beleidigen;

B) wie zwei Körper einander wechfelfeitig anziehen, und zurückftofsen; fo haben zwei Glieder des Staats gegen einander wechfelfeitig Pflichten zu erfüllen und die Erfüllung von Pflichten zu fordern, oder Rechte;

C) wie fich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder (a) zu der Liebe der Eltern (b), fo die Wohlfahrt des menfchlichen Gefchlechts (c) zu dem Unbekannten (welches in der Algebra mit x bezeichnet wird) in Gott, welches wir Liebe (d) nennen;

fo find Rechte und Pflichten (A B) und die Liebe Gottes (C) Analoga von entgegengefetzten bewegenden Kräften und Elternliebe, und werden ganz richtig nach folchen Analogien gedacht, aber nicht erkannt, denn es wäre falfch, wenn man nach der Analogie fchliefsen wollte, dafs fie wirklich entgegengefetzte bewegende Kräfte und Elternliebe wären.

22. Eine Analogie ift alfo nicht, wie man das Wort gemeiniglich nennt, (Feder. Logik §. 20.) eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, fondern eine vollkommene Aehnlichkeit (Identität) zweier Ver-

hältnisse zwischen ganz unähnlichen (specifisch verschiedenen oder ungleichartigen) Dingen (P. 176).

23. Durch diese Analogien wird der Mangel unsrer Erkenntniss verschiedener Art ersetzt, z. B. unsere innere Anschauung in der Zeit (Zeitvorstellung) giebt uns keine solche Gestalten, wie die äussere Anschauung im Raum (Raumesvorstellung); diesen Mangel ersetzen wir durch Analogie, indem wir uns die Ausdehnung der Zeit, oder die Zeitfolge als das Analogon einer ins Unendliche fortgesetzten Linie im Raum vorstellen, indem das Mannigfaltige in der Zeit eine Reihe ausmacht, die nur von Einer Dimension ist, oder das Analogon einer Linie ist, die nur nach Einer Richtung fortgehet. Darum ist die Zeit nicht wirklich eine solche Linie, aber alles, was zu einer solchen Linie als ihre Eigenschaften gehört, das kann ich mir auch analogisch von der Zeit vorstellen, oder aus den Eigenschaften dieser Linie auf die Eigenschaften der Zeit schliessen, dass nehmlich auch diese analogisch seyn müssen, ausgenommen in dem, worin Zeit und Raum specifisch verschieden sind, dass z. B. die Theile des Raumes alle zu gleicher Zeit neben einander, die Theile der Zeit aber alle zu verschiedener Zeit nacheinander sind (C. 50).

24. Die Analogien dienen auch, den Begriffen *a priori* Symbole unterzulegen. Ein solches Symbol ist eine, entweder apriorische oder empirische, Anschauung, durch welche man einen Begriff *a priori* indirecte (d. i. ohne dass die Anschauung den Begriff selbst, sondern nur nach einer Analogie) darstellt. Ist nehmlich das Analogon des Begriffs *a priori* eine Anschauung, sie sei nun *a priori* oder auch empirisch, so heisst es ein Symbol dieses Begriffs. So ist ein beseelter Körper das Symbol desjenigen monarchischen Staats, den ein Monarch nicht nach Gesetzen seiner Willkühr, sondern einer rechtlichen Gesetzgebung durch Repräsentanten, die den Willen des Staatsbürgers rechtsgültig vorstellen, regiert. Hingegen ist eine blosse Maschine, z. B. eine Handmühle, das Symbol desjenigen monarchischen Staats, in welchem kein andres Gesetz ist, als der unumschränkte Wille des Monarchen. Eigentlich ist ein solches Symbol das Analogon eines Schema (oder einer directen Darstellung) des Begriffs. Das Schema

ist nehmlich die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen (C. 179. 180), z. B. wenn ich den Begriff eines Triangels denke, so habe ich zugleich eine Vorstellung von einem Bemühen meiner Einbildungskraft, diesen Triangel bildlich darzustellen; ob es gleich nie ein vollkommenes Bild wird, weil in diesem Winkel und Seiten bestimmt seyn würden, welches in dem Schema, das für jeden Triangel gelten soll, nicht seyn darf. Wenn wir uns nun einen despotischen Staat denken, und uns denselben symbolisch, durch eine Handmühle vorstellen, so ist das eigentlich ein Verfahren der Urtheilskraft, das demjenigen analog ist, das sie beobachtet, wenn sie einem Begriff sein Schema verschaffen will. Es ist nicht eigentlich die Anschauung einer Handmühle, die Aehnlichkeit mit dem despotischen Staat hätte, sondern die Regel, nach welcher die Urtheilskraft hier verfährt, um dem Begriffe eines despotischen Staats ein Bild unterzulegen, ist der Regel analog, nach welcher sie bei der Reflexion über einen Begriff, vermittelst der Einbildungskraft, ein Schema verschafft. Die Urtheilskraft verrichtet eigentlich hier ein doppeltes Geschäft: 1. wendet sie den Begriff, despotischer Staat, auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, Handmühle, an, sie sucht nehmlich etwas in der Natur auf, das auch so willkührlich bewegt, wie der Staat willkührlich regiert wird, und 2. wendet sie die Regel der Reflexion, nach welcher sie jene Anschauung einer Handmühle mit ihrem eigentlichen Gegenstande, einem Etwas, das mechanisch bewegt wird, vergleicht, auf einen ganz andern Gegenstand, nehmlich den despotischen Staat an, als sei dieser gleichsam der Gegenstand, der in der Anschauung einer Handmühle angeschaut werde, von dem dann die Handmühle das Symbol ist, und dessen Begriff nie eine Anschauung direct (ein Schema) correspondiren kann. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen (oder Symbolen), nach einer Analogie, die nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern blos ein Symbol für die Refle-

xion (oder ein Analogon jenes Schema) ausdrücken. So ſind die Wörter Grund (Baſis, Stütze eines andern Begriffs), abhangen (von oben durch einen andern gehalten werden), woraus flieſsen (ſtatt folgen aus einem Begriff), Subſtanz (wie Locke *Eſſai phil. conc. l'entendement humain Chap. XXIII.* §. 2 ſich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht ſchematiſche, ſondern ſymboliſche Hypotypoſen (Darſtellungen) und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelſt einer directen Anſchauung (eines Schema), ſondern nur nach einer Analogie mit derſelben (alſo einem Symbol). So iſt das Schöne das Symbol des ſittlich Guten (U. 255).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 222. I. Th. II. Abſchn. §. 6. b. S. 50.
Käſtner Anfangsgr. der Arithm. Kap. V. § 1 — 37. S. 124 ff.
Kieſewetter Grundriſs einer reinen allgem. Logik, S. 28. ff. §. 63. ff.
Kant Crit. der Urtheilskraft II. Th. §. 90. 2. S. 443 S. 443 *). I. Th. § 59. S. 255. ff.
Kant Prolegomenen §. 58. S. 176. S. 176 *)

Analogie der Erfahrung,

analogia experientiae, iſt eine Analogie *a priori* der Erfahrung, die eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände in ſolchen Verhältniſſen erkannt werden müſſen, die mit den Verhältniſſen der Erfahrung (Analogie, 15.) identiſch ſind, z. B. in allen Erſcheinungen (Gegenſtänden der Erfahrung) ſind Beſchaffenheiten, die ſich zu einander verhalten, wie die Subſtanz zum Accidenz, d. i. in allen Erfahrungen iſt etwas, das beharret, weder vermehrt noch vermindert wird (die Subſtanz), und etwas, das immer wechſelt (das Accidenz).

1. Die metaphyſiſchen Verhältniſſe der Verknüpfung (15. C. 218. Pr. 96) machen dadurch, daſs Wahrnehmungen nothwendig in eben dem Verhältniſſe vorgeſtellt werden als ſie, Erfahrung möglich, oder die Gegenſtände, die

der Verſtand den Wahrnehmungen ſetzt (die Erſcheinungen) zu Gegenſtänden der Erfahrung, z. B. der Gegenſtand, den ich der Lichtflamme, die ich wahrnehme, und der Gegenſtand, den ich der Brandblaſe, die ich an meinem Finger wahrnehme, ſetze, verhalten ſich zu einander, wie das metaphyſiſche Verhältniſs der Verknüpfung der Cauſalität oder wie die Urſache zur Wirkung. Dadurch wird nun die Wahrnehmung, daſs, als ich den Finger der Lichtflamme zu ſehr näherte, ich eine Brandblaſe erfolgen ſahe, Erfahrung, oder Erkenntniſs der Objecte durch Wahrnehmung. Ich erkenne nehmlich die Verknüpfung zwiſchen dem Object, das ich mir bei der Anſchauung einer Lichtflamme, und dem, das ich bei der Anſchauung einer Brandblaſe denke, durch einen, obwohl unumſtöſslichen Schluſs nach der Analogie (ſ. Analogie, 21).

I. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Lichtflamme zur Brandblaſe.

Wir wollen mit dieſer Analogie zwei andere vergleichen, durch die eine wird auch nach der Analogie geſchloſſen, aber das Object nicht vermittelſt der Wahrnehmung beſtimmt, folglich entſpringt durch dieſe keine Erfahrung, ſondern nur analoge Erkenntniſs, durch die andere wird nach der Analogie gedacht, und alſo gar nicht erkannt.

II. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Vorſtellungen in den Thieren zu ihren willkührlichen Wirkungen.

III. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Gott zur Welt.

In I. ſind zwei Wahrnehmungen, nehmlich Lichtflamme und Brandblaſe. Ich nehme wahr, daſs beide auf einander folgen. Dieſes auf einander folgen aber iſt durch die bloſse Wahrnehmung deſſelben noch nicht von jeder andern Folge meiner Vorſtellungen auf einander unterſchieden. Sie kann bloſs ſubjectiv ſeyn, d. i. ein Spiel meiner Erkenntniſskräfte, ohne daſs andere erkennende Subjecte dieſelbe Wahrnehmung haben, oder es könnte auch die Ordnung der Wahrnehmungen umge-

kehrt feyn, fo dafs erft die Brandblafe und dann die Lichtflamme in der Wahrnehmung auf einander folgt. Allein in der Wahrnehmung der Lichtflamme finde ich eine Regel des Verhältniffes derfelben zur Brandblafe, nehmlich die, dafs auf die Lichtflamme, wenn ich ihr den Finger zu nahe bringe, die Brandblafe beftändig folgt. Soll nun diefe Regel des Verhältniffes nicht blofs fubjectiv feyn, und nur für mich und meine Vorftellung gelten, fondern foll fie objectiv feyn, als Erfahrung gelten, und für jedermann gültig feyn, fo mufs der Begriff der Nothwendigkeit mit diefer Regel des Verhältniffes verbunden feyn, und ich mufs diefe Wahrnehmung nicht blofs in mir fetzen, fondern ich mufs der Wahrnehmung ein Object fetzen, von dem die Nothwendigkeit der Regel des Verhältniffes zu einem andern Object gilt, dafs das eine immer vor dem andern in der Zeit vorhergehen mufs, und folglich die nothwendige Bedingung des andern enthalte, d. i. ich mufs das eine Object für die Urfache und das andere für die Wirkung erkennen, wodurch die Wahrnehmung nun Erfahrung wird. In der II. Analogie nehme ich die Vorftellungen der Thiere nicht wahr, fondern nur das Leben derfelben. Da ich nun diefes Leben für die Urfache ihrer willkührlichen Wirkungen erkenne, bei uns aber diefes Leben in den Vorftellungen beftehet, durch welche unfre willkührlichen Wirkungen möglich werden, fo berechtigt uns die Aehnlichkeit des Lebens der Thiere mit dem unfrigen und die Identität der Wirkungen auf eine ähnliche Urfache der willkührlichen Wirkungen der Thiere mit der Urfache der unfrigen zu fchliefsen, und ebenfalls anzunehmen, dafs die Thiere nach Vorftellungen handeln. Hier ift alfo der Unterfchied, dafs wir hier nicht wie in I. in den Wahrnehmungen etwas finden, das uns nöthigt, denfelben ein Object zu fetzen, und daffelbe mit einem andern im Verhältniffe der Urfache und Wirkung zu erkennen, fondern dafs ich von der Aehnlichkeit einer Wahrnehmung und ihrem Verhältniffe zu einer andern auf das Object einer Vorftellung fchliefse, die ich nicht wahrnehmen kann, und diefes Object für eine Urfache erkenne.

In der III. Analogie ist aber Gott weder der Gegenstand einer Wahrnehmung, noch auch etwas, worauf ich, aus einer andern Wahrnehmung, die Aehnlichkeit hätte mit einer in die Sinne fallenden Ursache ähnlicher Wirkungen, schliefsen könnte; ja, da Gott nicht in der Zeit ist, so kann er auch nicht einmal in der Zeit vor der Welt als Ursache derselben vorhergehen, zumal da auch nicht einmal die Welt, sondern nur das, was in der Welt ist, sich in der Zeit befindet, folglich können wir uns Gott auch nicht einmal als Ursache der Welt denken, sondern er ist nur ein Analogon einer Ursache, und wird nur analogisch als Ursache gedacht, aber nicht für die Ursache erkannt, weder aus der Erfahrung, noch durch einen Schlufs.

2. Kant beweiset nun, dafs es gar keine Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) geben kann, ohne eine solche nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unter einander durch die Verhältnisse der Erfahrung (M. 1, 256). Der Beweis ist dieser. Unter einem Gegenstande der Erfahrung (einer Erscheinung) verstehen wir den Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen Anschauung (sinnlichen Vorstellung) denkt, die nicht durch unsre Willkühr, etwa aus der blofsen Phantasie entspringt, und auch nicht nothwendig in uns vorhanden ist, und daher mit Empfindung (oder Bewufstseyn der unwillkührlichen Veränderung unsers innern Zustandes in Beziehung auf eine Vorstellung) verbunden ist. Eine solche Anschauung heifst eine empirische, z. B. die einer Lichtflamme, im Gegensatz gegen eine reine, dergleichen die Anschauungen der Geometrie sind. Soll nun der Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen empirischen Anschauung denkt, nicht ein Spiel der Imagination, seyn so, mufs es 1) ein Object seyn, das wir uns allein dadurch denken können, dafs wir die Wahrnehmungen, die wir haben, mit einander verknüpfen, und 2) diese Verknüpfung nicht, wie bei den Objecten der Phantasie, willkührlich und zufällig, sondern nothwendig seyn. Folglich mufs jedes Object der Erfahrung unter einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen

feyn. Denn das Object, das ich mir bei einer Wahrnehmung (mit Empfindung begleiteten Vorftellung) denke, ift nichts anders, als die Einheit, durch die ich die Wahrnehmungen verknüpfe, welche Einheit in einem Verftandesbegriffe beftehet, und nicht etwa fchon in den Wahrnehmungen felbft liegt. In jeder Wahrnehmung liegt zwar der Grund, der es mir möglich macht, die Eindrücke auf meine Sinne, die nach und nach in dem Bewufstfeyn zu einander kommen, durch reinen Verftandesbegriff mit einander zu verbinden, aber diefe Verbindung felbft liegt doch nicht fchon in dem, was wir wahrnehmen, fondern wir bringen diefe Verknüpfung erft hinein. Sobald wir nehmlich finnliche Eindrücke empfangen, und alfo wahrnehmen, fo verbindet der Verftand diefe Wahrnehmungen durch den, übrigens unbeftimmten Begriff: Gegenftand, er thut gleichfam den Ausfpruch: das ift ein Gegenftand. Was wir alfo wahrnehmen, find nicht etwa fchon Gegenftände, denn dann wären fie fchon verknüpft, und die Vorftellungen kämen verknüpft in uns hinein, welches unmöglich ift, weil fie nach und nach aufgefafst (apprehendirt, oder ins empirifche Bewufstfeyn aufgenommen) werden. Dann fängt der Verftand an, den Gegenftand durch die reinen Verftandesbegriffe zu beftimmen. Zu diefer Beftimmung gehört nun auch die Verknüpfung der Gegenftände untereinander, ohne welche fie ebenfalls ifolirt feyn würden, folglich die Wahrnehmung mehrerer Objecte wiederum keine Erfahrung, fondern ein Spiel der Phantafie feyn würde.

3. Die Verknüpfung mehrerer Objecte miteinander beruhet aber darauf, dafs fie in eine gewiffe Zeit gefetzt werden, weil ich ein Object nur dadurch als vorhanden beftimme, dafs ich es in eine beftimmte Zeit fetze. Denn die Zeit ift die Form, in der alle Erfahrungen gemacht und alle Erfcheinungen angefchauet werden. Folglich beftehet die Verknüpfung der Objecte darin, dafs fie einander, durch gewiffe Verftandesbegriffe, mit Nothwendigkeit die Zeit beftimmen, in welcher fie vorhanden find, wodurch fie als in einem objectiven Verhältniffe zu einander in der Zeit vorgeftellt werden. Nehmlich

a. das eine Object wird als zu jeder Zeit vorhanden erkannt, und das andere als zu einer gewissen Zeit existirend; das geschieht durch die Begriffe Substanz und Accidenz;

b. das eine Object wird so erkannt, daſs es vor dem andern nothwendig vorhergehet; dies geschieher durch die Begriffe Ursache und Wirkung;

c. die Objecte werden als zu einer und derselben Zeit existirend erkannt; dies geschieht durch den Begriff der Wechselwirkung (M. 258).

Mehr Zeitbestimmungen giebt es aber nicht als diese drei, weil es nicht mehr *Modi* oder Zeitbeschaffenheiten giebt als drei, nehmlich a. Beharrlichkeit, b. Folge, und c. Zugleichseyn. Also giebt es auch nicht mehr Verhältnisse der Erfahrung, durch die ein Gegenstand durch den andern bestimmt, das ist beide in Verknüpfung mit einem, der erkannt werden kann, als diese drei:

a. das Verhältniſs der Substanzialität oder Beharrlichkeit:

die Substanz zum Accidenz, oder
das Beharrliche zum Wechselnden.

b. das Verhältniſs der Causalität oder Folge:

die Ursache zur Wirkung, oder
das nothwendig Vorhergehende zum nothwendig Folgenden.

c. das Verhältniſs der Wechselwirkung oder des Zugleichseyns:

die eine Wechselwirkung zur andern, oder die Ursache, die zugleich Wirkung ist, zu ihrer Wirkung, die zugleich ihre Ursache ist.

Hieraus entstehen nun eben so viele Regeln der Verknüpfung der Objecte der Erfahrung durch diese Verhältnisse zu einer neuen Erfahrung; nehmlich drei Analogien der Erfahrung, welche die Identität des Verhältnisses zweier Gegenstände der Erfahrungen (Erscheinungen) mit einem der drei Verhältnisse der Erfahrung aussagen.

a. Die Analogie der Beharrlichkeit oder Substanzialität.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Substanz und Accidenz.

b. Die Analogie der Folge oder Causalität.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Ursach und Wirkung.

c. Die Analogie des Zugleichseyns oder Wechselwirkung.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie eine Wechselwirkung zur andern.

Nun sind aber in diesen Analogien Wahrnehmungen die Glieder des einen Verhältnisses und Verstandesbegriffe die Glieder des andern, und es scheint also anfänglich, als ob auch in der Erfahrung nur analogisch gedacht, aber nicht erkannt werden könnte, weil Wahrnehmungen und Verstandesbegriffe ganz verschiedene Dinge sind. Allein es ist hier eine vermittelnde Vorstellung, die Zeit, welche durch den Fluss der Wahrnehmungen gleichsam wahrgenommen wird, und doch auch darin mit den Verstandesbegriffen gleicher Art ist, dass sie *a priori* ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung heisst ein Schema. Sie giebt den Verhältnissen der Erfahrung Bedeutung, denn ohne die Zeit ist das Verhältniss der Ursache zur Wirkung nicht mehr eine Bestimmung der Objecte, sondern nur der Begriffe. Denn was z. B. nicht nothwendig in der Zeit vorhergehet, kann nur noch nothwendig in der Gedankenreihe vorhergehen, und ist dann nicht mehr Ursache, sondern Grund (der Erkenntniss). Daher entspringen aus den drei metaphysischen Verhältnissen der Verknüpfung die drei logischen

a) des Subjects und Prädicats,

b) des Grundes und der Folge,

c) der ausschliessenden Bestimmung.

Die reine Anschauung der Zeit macht nun, dass die Wahrnehmungen, die in der Zeit sind, mit den reinen Verstandesbegriffen, die erst durch die Zeit metaphysische Bedeutung bekommen, gleichartig werden; daher entspringt hier durch die Analogie wirklich Erkennt-

nifs, und ich kann nun z. B. fagen, in jeder Erfahrung mufs Urfach und Wirkung zu finden feyn (M. I. 259. C. 220).

4. Die Analogien der Erfahrungen find alfo Grundfätze des Verftandes, durch die die Gegenftände der Erfahrung erkannt werden. Sie haben aber, eben weil fie Analogien find, etwas an fich, wodurch fie fich von den Grundfätzen der Mathematik wefentlich unterfcheiden. Die Grundfätze der Mathematik, z. B. zwifchen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie, beftimmen etwas im Object felbft, aber die Analogien der Erfahrung beftimmen nur, ob und wie das Object vorhanden ift, oder das Dafeyn, und das Verhältnifs der Gegenftände der Erfahrung (Erfcheinungen) in der Zeit, in Anfehung ihres Dafeyns. Dafs in jeder Erfahrung Etwas Urfach und Etwas Wirkung feyn müffe, beftimmt nicht diefes Etwas felbft, fondern die Art, wie es im Verhältniffe auf das andere in der Zeit vorhanden ift, nehmlich fo, dafs es entweder (als Urfache) nothwendig ehe vorhanden ift als das andere, oder (als Wirkung) fpäter (C. 220).

5. Das Dafeyn läfst fich aber nicht conftruiren, oder in der Anfchauung (finnlich) darftellen. Es läfst fich z. B. weder durch die Phantafie, noch in der Erfahrung felbft vor die Sinne bringen, wie etwas nothwendig oder zufällig, früher oder fpäter, immer oder nur eine Zeit lang, zu derfelben oder zu verfchiedener Zeit, vorhanden ift; fo wie fich die Gröfse der Ausdehnung und der Grad der Empfindung darftellen läfst. Aus der Urfache läfst fich nicht die Wirkung, aus der Subftanz nicht das Accidenz, aus einer Wechfelwirkung nicht die andere fo *a priori* darftellen, wie eine Gröfse aus der andern, z. B. 4 aus 6, wenn ich von letzterer 2 hinweg nehme. Wenn ich daher auch die Verhältniffe der Erfahrung habe, fo kann ich z. B. nicht fogleich daraus, dafs ich ein Object der Erfahrung als Urfache betrachte, die Wirkung derfelben darftellen, oder umgekehrt. Man betrachtete den Blitz lange als Wirkung, aber feine Urfache konnte man nicht darftellen, fondern man fuchte fie, man gab fich Mühe, fie zu finden, zu

entdecken (f. Analogie, 18. 19). Die Analogien der Erfahrung find alfo, wie alle Analogien, nicht conftitutiv, darftellend, fondern regulativ, dienen als Regeln zum Suchen und Finden des einen Gliedes des Verhältniffes der Objecte in der Zeit zum andern (M. 262).

6. Diefe Analogien haben aber nun allein Bedeutung und Gültigkeit als Grundfätze des Gebrauchs des Verftandes zu Erfahrungen. Denn wenn ich z. B. den Begriff der Urfache auf überfinnliche Gegenftände, von denen Begriffe aus der Vernunft, und nicht durch Wahrnehmungen, entfpringen, anwenden wollte, etwa auf Gott, und Gott als Urfache der Welt erkennen wollte, fo ift ja Gott, weil er nicht finnlich wahrgenommen wird, nicht in der Zeit. Da nun hier das vermittelnde Schema, die Zeit, wegfällt in dem Verhältnifs:

Wie die Urfache zur Wirkung, fo **Gott** zur Welt:

fo ift hier nicht nur keine Gleichartigkeit zwifchen Gott und dem Verftandesbegriff Urfach, fondern der Begriff Urfach verliert hier auch feine metaphyfifche Bedeutung einer nothwendigen Bedingung einer in der Zeit darauf folgenden Wirkung, und behält nur noch feine logifche eines Erkenntnifsgrundes. Denn da weder Gott noch die Welt in der Zeit find, fo kann auch Gott nicht nothwendig in der Zeit, als Bedingung vor der Welt hergehen. Der Begriff der Urfache kann alfo nicht gültig auf andre Objecte, als folche, die durch Wahrnehmung in der Zeit beftimmt werden (Erfcheinungen) angewendet werden, und gilt alfo nun von Erfahrungen.

7. Alle empirifche Analogien können auf eine von diefen Analogien der Erfahrung gebracht werden, z. B. die Analogie, wie fich verhält der Baum zur Frucht, fo die Gefinnung zur Handlung, ift die Identität zweier Verhältniffe, die mit dem Verhältniffe der Caufalität identifch find, und kann daher auf die Analogie der Caufalität gebracht werden: wie die Urfache zur Wirkung, fo die Gefinnung zur Handlung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 3. S. 218.—224.

Analogie der Subſtanzialität,

Analogie der Subſiſtenz, oder **der Beharrlichkeit**, *analogia ſubſiſtentiae*.

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Subſtanzialität identiſch iſt (Analogie 15).

1. Dieſe Analogie heiſst: **in allen Erſcheinungen iſt etwas, das ſich zu einander verhält, wie die Verſtandesbegriffe Subſtanz und Accidenz zu einander.**

Da nun alle Erſcheinungen, oder Gegenſtände der Erfahrung, in der Zeit ſind, und Subſtanz und Accidenz Begriffe ſind, die die Zeit in Anſehung ihrer Dauer beſtimmen, ſo kann man ſagen, in jeder Erſcheinung iſt etwas, was beharret, oder dem der Begriff **Subſtanz** zukömmt, und etwas, das wechſelt, oder dem der Begriff **Accidenz** zukömmt. S. **Subſtanz. Accidens.** Da nun das Wechſeln der Accidenzen den Zuſtand der Subſtanz verändert, ſo kann uns kein Gegenſtand vorkommen, welcher nicht beſtändigen Veränderungen unterworfen wäre, und von dem wir uns vorſtellen könnten, daſs er je aufhören könnte, vorhanden zu ſeyn, ſo wie das Entſtehen deſſelben aus Nichts uns darum ebenfalls unbegreiflich iſt.

Im innern Sinn, in unſerm Gemüth, finden wir zwar keine Subſtanz, aber wir knüpfen die Accidenzen im innern Sinn an das Beharrliche im äuſsern Sinn. Aber wir bedürfen auch keines Beharrlichen im innern Sinn. Dieſes wird deutlich werden, wenn wir uns die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Analogie der Subſtanzialität auseinander ſetzen (M. I. 265).

2. Alle Erſcheinungen oder Gegenſtände der Erfahrung ſind in der Zeit, a. diejenigen, die in unſerm Gemüth vorkommen, Gedanken, Gefühl u. ſ. w.; denn die Zeit iſt die Form des innern Sinnes, und b. auch diejenigen, die wir als auſser uns vorhanden anſchauen, oder ſich uns ſinnlich darſtellen, denn da

auch der äuſsere Sinn ſeinen Grund in unſerm Gemüth hat, ſo iſt auch alles äuſsere, obwohl nur mittelbar, im Gemüth, und folglich in der Zeit. Die Zeit ſelbſt aber wechſelt nicht, ſondern iſt immer in uns vorhanden oder beharrliche Form der innern Anſchauung, aber in ihr gehet der Wechſel vor. Soll nun etwas durch Wahrnehmung in der Zeit beſtimmet, und alſo die Zeit wahrgenommen werden, welches von der reinen Zeit nicht möglich iſt, ſo muſs in der Zeit etwas als beharrlich vorgeſtellt werden, woran der Wechſel wahrgenommen wird. Folglich muſs in allen Erſcheinungen etwas durch den Begriff der Subſtanz (Subſtrat der Zeit oder Repräſentant der Zeit als beharrlicher Form) gedacht werden, und etwas als Accidenzen, die in einem beſtändigen Wechſel begriffen ſind, und durch ihre Folge die empiriſche Zeit vorſtellen. Kant drückt in der Analogie noch die Anwendung der Gröſse auf die Beharrlichkeit aus, indem er ſagt, das Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Allein ſo richtig das iſt, ſo gehört das doch nicht eigentlich in die Analogie der Subſtanzialität, welche ein Grundſatz der Transſcendentalphiloſophie iſt, dahingegen jene Anwendung des Begriffs der Gröſse darauf, wie auch ſchon das Wort Natur lehrt, in die Metaphyſik der Natur gehört. Wahrſcheinlich wollte der vortreffliche Denker, durch den Zuſatz: das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, zu erkennen geben, daſs ſeine Analogie der Subſtanzialität eigentlich das alte Geſetz von der Beharrlichkeit des Quantums der Subſtanz ſei, um faſslicher zu werden.

3. Wir haben nun zweierlei Folge wahrzunehmen und von einander zu unterſcheiden, die ſubjective Folge in unſerm Gemüth und die objective Folge der Gegenſtände. In unſerm Gemüth allein haben wir keine Folge zu unterſcheiden, ſondern bloſs wahrzunehmen, und da iſt es genug, daſs etwas auſser uns beharret, an das wir den innern Fluſs unſrer Vorſtellungen halten, und darnach beſtimmen, wann wir jede Vorſtellung haben, und daſs wir es ſind, die ſie haben. Gäbe es gar nichts beharrliches auſser uns, woran unſre Gedanken-

reihe gleichſam wie ein Strom vor einem Felſen vorbei flöſſe, ſo wäre kein feſter Punct, der Verbindung hinein brächte, und der unſer Bewuſstſeyn der einen Vorſtellung an das Bewuſstſeyn der andern anknüpfte, wir würden in jedem Augenblick nicht nur anders beſtimmt, ſondern das, was beſtimmt würde, verflöſſe jedesmal mit der Beſtimmung, und in jedem Augenblick wäre ein anderes Ich da, das wieder einem folgenden wiche. Wäre aber eine Subſtanz im Gemüth, an der wir den Wechſel der innern Accidenzen wahrnähmen, dann wäre die Einheit zwiſchen innerer und äuſserer Erfahrung aufgehoben, und unſre Gedanken und Gefühle, kurz alle innern Beſtimmungen verflöſſen in einer andern Zeit, als die äuſsern (C. 224).

4. Wenn wir wahrnehmen, ſo faſſen wir nicht etwa alles mit einem male auf, ſondern dieſes Auffaſſen (Apprehendiren) des Stoffs zur Erfahrung geſchiehet nach und nach, obwohl oft mit groſser Schnelligkeit; eine Vorſtellung folgt auf die andere, und macht wieder der andern im Bewuſstſeyn Platz. Wir ſehen nicht etwa mit einemmale das ganze Haus, ſondern wir faſſen alle Theilvorſtellungen, die in der Vorſtellung Haus enthalten ſind, nach und nach auf. Das Auffaſſen des Mannichfaltigen in der Vorſtellung eines Hauſes kann uns alſo nicht lehren, ob dieſes Mannichfaltige zugleich ſei, oder eben ſo in dem Objecte auf einander folge, als in der Wahrnehmung, wofern nicht an dem Hauſe etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, ſo daſs aller Wechſel und alles Zugleichſeyn an demſelben nichts als ſo viel Arten (*modi*) der Zeit ſind, nehmlich Zeitfolge und Gleichzeitigkeit. Nur an dem Beharrlichen (der Subſtanz) iſt alſo alle Zeitbeſtimmung durch den Wechſel der Accidenzen möglich. Das Beharrliche iſt daher der Gegenſtand in der Erſcheinung, das Accidenz aber nur die Art, wie es vorhanden iſt (C. 225).

5. Es iſt noch nie einem Philoſophen eingefallen, dieſen Grundſatz der Beharrlichkeit zu beweiſen, obwohl zu allen Zeiten, nicht bloſs der Philoſoph, ſondern auch der geſunde Menſchenverſtand ihn vorausgeſetzt hat.

Er ſtehet auch nur ſelten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* beſtehenden Geſetze der Natur, ſ. Naturgeſetze. Der Grund davon, daſs er nicht iſt bewieſen worden, liegt darin, daſs der Beweis nicht kann aus Begriffen (dogmatiſch) geführt werden, und daſs man nicht darauf fiel, die Geſetze der Natur von der Beſchaffenheit unſres Erkenntniſsvermögens (critiſch) abzuleiten (C. 227).

6. Folgeſätze aus dieſer Analogie ſind:

a. daſs die Subſtanz weder vermehrt noch vermindert werden kann. Wenn z. B. das Holz verbrannt iſt, ſo muſs die Subſtanz deſſelben noch vollſtändig, nur mit andern Accidenzen, in Rauch und in der Aſche, vorhanden ſeyn.

b. daſs aus Nichts nie Etwas, und Etwas nie zu Nichts werden kann; *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*, iſt ſchon ein richtiger Satz der Alten. (*Perſii Satyr. III. v.* 84.). Οὐδεν οὔτε γινεσθαι οὔτε φθειρεσθαι των ὀντων ſagt Parmenides (*Ariſtoteles de Coelo lib. III. Cap. I.*). Democrit lehrte μηδεν ἐκ τȣ μη οντος γινεσθαι μηδε εἰς το μη ὀν φθειρεσθαι (*Diog. Laert. in vita Democrit. lib. IX. ſegm.* 44.). Xenophanes und Zeno hatten ebenfalls den Grundſatz μη ἐνδεχεσθαι (es ſei nicht möglich) γινέσθαι μηδεν εκ μηδενος (*Ariſtot. libr. de Xenophane, Gorgia et Zenone Cap. I.*) und Lucrez ſagt:

Nullam rem e Nihilo gigni divinitus unquam.

(*de rerum natura lib. I. v.* 151.) und (*lib. I. v.* 206. 216. 217)

Nil igitur fieri de Nilo poſſe fatendum est —
Huc accedit, uti quidque in ſua Corpora
Diſſoluat natura, neque ad Nihilum interimat res.

ſ. übrigens Subſtanz. Veränderug. Accidenz. (C. 228.)

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 224 — 229.

Analogie der Urſache und Wirkung,

Analogie der Cauſalität oder der Zeitfolge, Grundſatz der Erzeugung, *analogia cauſalitatis*.

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Cauſalität (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen ſtehen in Anſehung des Wechſels der Accidenzen mit einander in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung. Alles, was daher von Accidenzen in der Natur vorkömmt, es mag im äuſsern oder im innern Sinn ſeyn, muſs die Wirkung einer Urſache, und in Verbindung mit der Subſtanz die Urſache einer Wirkung ſeyn, ſ. Urſache, Wirkung. Die äuſsern Gegenſtände ſind aber auch die Urſache unſrer Vorſtellungen im innern Sinn, und umgekehrt, ſo daſs alſo dieſe Analogie ſich in vier verſchiedene Analogien auflöſet, nach der Identität der vier folgenden Verhältniſſe mit dem Verhältniſſe der Cauſalität, nehmlich

a. der äuſsern Objecte unter ſich, wovon hier die Rede iſt;

b. der innern Objecte (Anſchauungen, Gedanken, Gefühle u. ſ. w.) unter ſich, wovon in der Logik und Pſychologie die Rede iſt;

c. d. der äuſsern Objecte mit den innern, und umgekehrt, wovon hier (in Anſehung der Erkenntniſs überhaupt), aber auch in der Moral und Teleologie gehandelt wird.

2. Dieſes iſt der berühmte Grundſatz, deſſen Beweis in der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie gänzlich verunglückt iſt. Der Grund iſt, weil man dieſen Beweis dogmatiſch oder aus Begriffen führen wollte, welches nicht möglich iſt, auch verwechſelte man den metaphyſiſchen Begriff der Urſache (*principium eſſendi*) mit dem logiſchen Begriff des Grundes (*princi-*

pium cognoſcendi). Der dogmatiſche Beweis, den z. B. Baumgarten (Metaphyſ. Ontol. 3. Kapit. §. 218.) führt, iſt dieſer: „Die Wirklichkeit eines zufälligen endlichen Dinges iſt eine zufällige Beſchaffenheit, folglich hat ſie keinen hinreichenden Grund (nehmlich der Erkenntniſs derſelben) in ſeinem Weſen, auch nicht in ſeinen Eigenſchaften, folglich nicht in ſeinen innerlichen Beſtimmungen. Nun muſs aber ſeine Wirklichkeit einen hinreichenden Grund haben (aus welchem ſie erkannt wird), folglich muſs derſelbe auſser dem zufälligen und endlichen Dinge angetroffen werden, in Dingen, die ſeine Urſachen ſind, (weil der Grund der Wirklichkeit eines Dinges ſeine Urſache heiſst). Folglich kann ein zufälliges und endliches Ding nicht wirklich ſeyn, wenn es nicht auſser ſich Urſachen hat". Allein da Baumgarten den Grund (§. 14.) erklärt, „es ſei dasjenige, woraus erkannt werdon kann, warum Etwas ſei," ſo iſt Grund und Erkenntniſsgrund identiſch; nun iſt aber die Urſache eines Dinges dasjenige, was nothwendig vor demſelben hergehen muſs, und nicht das, was den Erkenntniſsgrund der Wirklichkeit enthält, denn der Erkenntniſsgrund iſt ein Gedanke, dié Urſache aber ein Gegenſtand. Dieſer Beweis hat alſo zwei Fehler, 1) die Verwechſelung der Urſache mit dem Grunde, 2) die Vorausſetzung deſſen, was erſt bewieſen werden ſoll; denn der Schluſs heiſst ſo: wenn ein Ding ſeinen zureichenden Grund nicht in ſich ſelbſt hat, ſo muſs es ihn in einem Dinge auſser ſich haben, ein ſolches Ding heiſst aber ſeine Urſache; aber das nur dann, wenn es überhaupt einen zureichenden Grund hat, welches aber nur dann der Fall iſt, wenn es überhaupt für unſern Verſtand erkennbar iſt. Wir können alſo nur ſchlieſsen, daſs das, was von unſerm Verſtand ſoll begriffen werden, einen Grund haben müſſe, denn der Grund iſt eben das, woraus es begriffen wird. Und ſo kann denn auch die Analogie der Cauſalität nicht aus Begriffen (dogmatiſch), ſondern bloſs critiſch (durch Unterſuchung unſers Verſtandesvermögens und der Bedingungen der Erfahrung) bewieſen werden. Dieſes geſchiehet nun ſo:

Zuerſt kömmt eine Vorbereitung zu dieſem Beweiſe. Es muſs nehmlich aus dem, was in den Artikeln Analogie der Erfahrung und Accidenz iſt gezeigt worden, hier vorausgeſetzt werden, daſs alle Erſcheinungen der Zeitfolge Veränderungen der Subſtanz d. i. ein Wechſel der Accidenzen ſind; ein Entſtehen und Vergehen der Accidenzen, aber nicht der Subſtanzen, oder des Beharrlichen (M. I. 275). Nach dieſer Vorbereitung folgt der Beweis.

Ich nehme wahr, daſs Erſcheinungen auf einander folgen, oder verknüpfe zwei entgegengeſetzte Zuſtände der Subſtanz in der Zeit (C. 233. 243.). Alles dieſes gehet alſo in meinem Gemüth vor. Dieſe Verknüpfung aber iſt entweder willkührlich, d. i. es ſtehet bei mir, welcher Zuſtand zuerſt, und welcher zuletzt kommen ſoll; oder ſie iſt nothwendig, d. i. ich bin mir bewuſst, daſs der eine Zuſtand immer der erſte und der andere immer der letzte ſeyn muſs. Im erſten Fall iſt die Verknüpfung ſubjectiv, bloſs in meiner Einbildungskraft und nicht in den Objecten; im letztern Fall aber wird die ſubjective Verknüpfung in eine objective verwandelt, d. h. ſie wird nicht bloſs als in meinem Gemüth befindlich vorgeſtellt, ſondern iſt zugleich in den Erſcheinungen (Gegenſtänden der Erfahrung ſelbſt). (M. I. 285.) Soll alſo die objective Folge der Dinge von der ſubjectiven unterſchieden werden können, und die erſtere nicht für die letztere gehalten werden, ſo muſs ſie mit Nothwendigkeit verbunden ſeyn. Nothwendigkeit iſt aber nur *a priori* möglich, folglich muſs die Verknüpfung, ein Werk des Verſtandes, durch einen reinen Begriff im Verſtande vorgehen, welches der Begriff der Urſache iſt, und in allen Erſcheinungen muſs daher das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung vorkommen, wenn ſie durch Begriffe erkannt werden (M. I. 276).

3. Durch die Analogie der Urſache und Wirkung kann alſo allein die objective Folge der Gegenſtände von der ſubjectiven Folge im Gemüth unterſchieden werden. (C. 234. 243). Das Auffaſſen (die Apprehenſion) des Mannichfaltigen der Vorſtellungen geſchiehet jederzeit nach und nach (ſucceſſiv). Die Vorſtellungen der Theile in der Anſchauung

folgen auf einander. Denn wir können nicht mehr als Eine Vorftellung auf einmal auffaffen, und uns vorftellen, daher mufs eine Vorftellung immer der andern Platz machen, und alle unfre Vorftellungen, wenn es uns auch fo vorkömmt, als wenn manche gleichzeitig wären, weil der Zeitunterfchied zwifchen ihnen unendlich klein ift, find doch alle nach einander. Hierdurch wird nun noch kein Object vorgeftellt, weil durch diefe Folge, die allen Apprehenfionen gemein ift, nichts von etwas anderm unterfchieden wird. Es mufs alfo unterfchieden werden können, ob die Zeitfolge (Succeffion) in den Anfchauungen blofs in mir, in meinem Subject (fubjectiv), oder in jedem Subject (allgemein), folglich in den Gegenftänden (objectiv) ift; das gefchieht nun durch einen Verftandesbegriff, der Nothwendigkeit in die Succeffion bringt, wodurch fie aufhört willkührlich, und blofs in der Apprehenfion zu feyn. So ift z. B. die Apprehenfion des Mannichfaltigen in der Erfcheinung, die wir Haus nennen, fucceffiv. Nun ift die Frage, ob die Succeffion blofs in unferm Gemüth, oder auch in der Erfcheinung fei? d. h. ob wir das aufgefafste Mannichfaltige fo mit einander verbinden können, dafs wir uns die Folge als willkührlich vorftellen, wodurch das Ganze derfelben blofs als Vorftellung im Gemüth erkannt wird, oder dafs wir uns die Folge als nothwendig und unabhängig von unfrer Willkühr vorftellen, wodurch das Ganze als Gegenftand von Vorftellungen, und zwar in dem Verhältniffe von Urfach und Wirkung erkannt wird; die Vorftellung oder die fubjective Folge in der Apprehenfion ftimmt mit dem objectiven im Gegenftande überein, und unfre Erkenntnifs ift metaphyfifch wahr, denn die metaphyfifche Wahrheit beftehet eben in der Uebereinftimmung unfrer Vorftellungen mit dem Gegenftande.

4. Wenn etwas gefchehen, d. h. ein Zuftand der Subftanz wirklich werden foll, der vorher nicht war, fo kann das nicht wahrgenommen oder voraus angenommen werden, als nur dann, wenn ein Zuftand vorhergeht, welcher diefen neuen Zuftand nicht in fich enthält. Aber eben fo ift es auch in der Apprehenfion, ich faffe

einen Eindruck in das Bewuſstſeyn auf, der vorher nicht in meinem Bewuſstſeyn war. Dieſes iſt bei aller Verknüpfung der ins Bewuſstſeyn aufgefaſsten Vorſtellungen der Fall. Nun ſoll ſich aber das Mannichfaltige ſinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaſst habe, noch von bloſs ſubjectiven Vorſtellungen unterſcheiden, ſo daſs ich nicht allein ſagen kann, ich ſtelle mir das ſo vor, ſondern das iſt wirklich ſo geſchehen, wie ich es mir vorſtelle. Wenn nun die Folge in der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, daſs auf den Zuſtand A der Zuſtand B folgt, aber es mir nicht möglich iſt, auf den Zuſtand B den Zuſtand A folgen zu laſſen, und alſo meine Apprehenſion an die erſte Ordnung gebunden iſt, ſo iſt die Ordnung nothwendig, ihr Gegentheil nicht möglich (M. I. 278. C. 236).

5. Die Apprehenſion der beiden Zuſtände geſchieht alſo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterſchied unter den Erſcheinungen macht, indem auf A auch nicht C, und auf B nicht A folgen kann. Dann muſs ich alſo ſagen, die Folge iſt nicht bloſs in meinem Gemüth, denn ſonſt wäre ſie willkührlich, ſondern in den Erſcheinungen (den Gegenſtänden der Erfahrungen) (M. I. 279. C. 283).

6. Die Regel iſt alſo die: in dem Zuſtande A einer jeden Subſtanz liegt die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe der Zuſtand B derſelben oder einer andern Subſtanz auf den Zuſtand A folgen muſs, welches Verhältniſs des A zu B dasjenige iſt, was durch die beiden Verſtandesbegriffe Urſache und Wirkung gedacht wird (M. I. 289). Man nennt dieſe Regel auch den Satz vom zureichenden Grunde, beſſer aber den Satz der Urſache oder das Princip der Cauſalverknüpfung, damit er nicht, wie es bisher geſchahe, mit dem Satze des zureichenden Erkenntniſsgrundes, für welchen jener Name eigentlich gehört, verwechſelt werde (C. 245).

7. Geſetzt, unſer Verſtand hätte nicht die Verſtandesbegriffe der Urſache und Wirkung, um durch ſie Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, ſo könnte er ſich auch keinen Zuſtand A vorſtellen, auf welchen der

Zuſtand B nach einer Regel folgen müſste. Dann wäre die Apprehenſion bloſs ſubjectiv, bloſs in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber nicht für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beſtimmt. Wir hätten dann bloſs ein Spiel von Vorſtellungen, und könnten nicht ſagen, ſo iſt es im Object, wir könnten dann unſere Vorſtellungen auf kein Object beziehen, und hätten Vorſtellungen, ohne daſs wir dadurch einen Gegenſtand erkenneten. Denn unſre Vorſtellungen wären nicht durch ein Zeitverhältniſs beſtimmt, und könnten alſo durch kein Zeitverhältniſs von einander unterſchieden werden. Kurz, es folgten da nur zwei Zuſtände im Gemüth, zwei Apprehenſionen; aber nicht zwei Zuſtände in den Erſcheinungen aufeinander.

8. Es iſt alſo hier ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſer Theorie, welche das Geſetz der Cauſalität in den Verſtand ſetzt, und behauptet, daſs der Verſtand, durch diejenige ſeiner Regeln, welche Analogie der Cauſalität heiſst, die Zeitfolge in dem aufgefaſsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimme, und der, welche behauptet, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt dann Urſachen und Wirkungen ſind, wenn ſie auch kein ſolcher Verſtand, wie der unſrige, durch ſeine Grundſätze verknüpfet, und daſs unſer Verſtand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als daſs er wahrnehme, welcher Gegenſtand eine Urſache und welcher eine Wirkung ſei. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, daſs alles, was wir wahrnehmen, ein Mannichfaltiges ſinnlicher Vorſtellungen ſei, das, ob es wohl im Raume, alſo auſser uns, angeſchauet werde, doch eigentlich mit ſammt dem Raume ſowohl in unſerm Gemüth ſei, als unſre Gedanken, nur daſs es durch eine uns unbegreifliche Einwirkung aufs Gemüth in uns komme, und durch die Beſchaffenheit des Gemüths als auſser uns vorgeſtellt werde, um es von bloſsen Gedanken zu unterſcheiden, die durch uns allein im Gemüth entſtehen. Da nun alſo das Mannichfaltige der Erfahrung als ſinnliche Anſchauung in uns iſt, ſo verbindet der Verſtand daſſelbe vermittelſt der Zeitfolge, in der es aufgefaſst wird, zu einem Ganzen, und zwar ſo, daſs er entweder die Zeitfolge als

willkührlich beſtimmt, und das nennen wir die ſubjective Folge ſinnlicher Vorſtellungen, oder ſo, daſs er die Zeitfolge als nothwendig beſtimmt, und das nennen wir eine objective Folge der Gegenſtände, und ſchreiben die Folge in unſrer Apprehenſion dieſen Gegenſtänden zu, oder erkennen ſie, nach dem Verhältniſſe der Verſtandesbegriffe, Urſache und Wirkung. Nach der bisher gewöhnlichen Theorie iſt hingegen alles, was wir wahrnehmen, wirklich ſo auſser uns in einem Raume vorhanden, und ſo, daſs das eine Ding Urſache und das andere Wirkung iſt, und wir wüſsten nichts von Urſache und Wirkung, wenn wir dieſe Begriffe nicht hätten aus der Erfahrung kennen gelernt, und eben ſo von der Erfahrung abſtrahirt, wie die reine Mathematik ein Abſtractum von den Körpern ſeyn ſoll.

9. Allein hätten wir die Begriffe Urſache und Wirkung aus der Erfahrung abſtrahirt, ſo wäre weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit mit ihnen verbunden. Wir könnten nicht ſagen, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, ſondern nur, alles, was wir wahrgenommen haben, hätte ſie, ja von vielem haben wir ſie noch nicht einmal gefunden, und dennoch behaupten wir, die Urſachen ſind uns nur verborgen, ſie ſind dennoch vorhanden oder vorhanden geweſen, als ſie dieſe Wirkungen hervorbrachten. Auch könnten wir nicht behaupten, was geſchieht, muſs ſeine Urſache haben, denn geſetzt, wir hätten auch immer die Urſachen aller Begebenheiten entdeckt, ſo haben wir ja doch nicht erfahren, daſs es keine Begebenheit ohne Urſache geben könne, denn das läſst ſich nicht erfahren, ſondern wäre höchſtens ein Schluſs aus einer Erfahrung, aber aus welcher? Es giebt keine Erfahrung, aus der ſich ſo etwas ſchlieſsen lieſse. Der Satz, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, wäre dann in dieſem Umfange erdichtet, und nicht gültig für jeden Denker, denn er beruhete höchſtens auf Induction, nehmlich auf einer Menge Fälle von ſolchen Begebenheiten, deren Urſache man gefunden habe, ſo daſs ſich hoffen laſſe, die andern Begebenheiten, deren Urſachen man nicht kenne, würden wohl auch ihre wirkenden Urſachen gehabt haben. Allein auch

der Begriff Urſache und Wirkung hat die Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ſich, denn nur das iſt Urſache eines Zuſtandes, das immer und nothwendiger Weiſe vor demſelben hergehet, und das iſt Wirkung einer Urſache, das immer und nothwendiger Weiſe auf ſie folgt. Was aber dieſe Merkmale hat, kann nicht aus der Erfahrung, ſondern muſs *a priori* ſeyn. S. *a priori.*

10. Wenn wir alſo Urſachen und Wirkungen in der Erfahrung finden, und den Begriff davon abſtrahiren können, ſo liegt das eben darin, daſs wir ſchon durch unſern Verſtandesbegriff dieſe Verknüpfung durch das Erfahrungsverhältniſs der Urſache und Wirkung hinein gelegt haben, und dieſe Verknüpfung ging *a priori* vor der Erfahrung her, und war der Grund derſelben. Wenn ich alſo frage, worin liegt denn das, daſs gerade der Cajus der Vater des Titus iſt, und nicht umgekehrt, das habe ich doch aus der Erfahrung, ſo iſt die Antwort allerdings, weil ohne Erfahrung ich weder von Cajus noch Titus etwas wüſste, auch kann ich ohne Wahrnehmung nicht wiſſen, welcher in der Zeit voranging, aber hätte ich es wahrnehmen können, dann hätte mein Verſtand eine ſolche nothwendige Verknüpfung in dieſe Wahrnehmungen gebracht, daſs ich den Cajus für den Vater des Titus hätte erkennen müſſen. Warum hätte er aber nicht den Titus zum Vater des Cajus gemacht? Eben darum, weil dann die Verknüpfung willkührlich, nicht objectiv, ſondern in der bloſsen Apprehenſion geweſen wäre, und alſo gar kein Erkenntniſs von dem Verhältniſſe der Zeitfolge zwiſchen beiden entſtanden wäre. Der Grund, daſs gerade Cajus und nicht Titus der Vater iſt, liegt in beiden Objecten, der Grund des Objectiven aber in der Apriorität der Verſtandesbegriffe, deren Grund begreifen zu wollen heiſsen würde, den Grund des Verſtandes, wodurch wir begreifen, begreifen wollen, wozu, wenn kein Cirkel entſtehen, und der Verſtand ſich auch nicht aus ſich ſelbſt begreifen ſollte, doch etwas anders, als Verſtand, nöthig ſeyn würde (M. 1. 283. C. 240).

11. Unter den Einwürfen, die man hiergegen gemacht hat, sind folgende die wichtigsten:

a. Die Folge gewisser Apprehensionen z. B. der musikalischen Töne c, d kann durch das Object bestimmt, also nicht bloss subjectiv seyn, ohne dass der Ton c nach einer allgemeinen Regel die Apprehension des Tons d nach sich ziehet (Schmids Critik der reinen Vernunft im Grundrisse nach der zweiten Auflage §. 162. aus Ulrichs Institut. *Log. et Metaph.* §. 308 310). Antwort. Wenn die Apprehension des Tons d nach dem Ton c nicht bloss subjectiv seyn soll, so muss eine Ursache z. B. der Spieler vorhergehen Die Folge des Tons d auf den Ton c ist dann bloss subjectiv, aber die Folge des Tons d auf seine Ursache, den Spieler, nothwendig und folglich objectiv.

b. Wer weiss, ob es überall nothwendig ist, dass Erscheinungen durch den Verstand verknüpft werden sollen? Erscheinungen können ja wohl auch ganz andern Gesetzen unterworfen seyn, als Verstandesgesetzen, die selbst der Verstand nie fassen und den seinigen unterwerfen kann? (Jacobs kritische Anfangsgründe zu einer allgem. Metaphysik, nach der ersten Auflage §. 186. Anmerk. 7, und Schmids angef. Buch nach der ersten Aufl. S. 220. ff.) Dann wäre nehmlich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Erfahrungsurtheilen nur angemasst und eingebildet. Allein hier werden Erscheinungen mit Dingen an sich verwechselt. Denn eben darum sind die Objecte Erscheinungen, weil sie nicht durch eine in dem Dinge selbst, sondern im Verstande gegründete Verknüpfung nothwendige Einheit haben, oder Erfahrungsobjecte sind, s. Erscheinung.

12. Aus der Analogie der Beharrlichkeit folgt, dass die Analogie der Ursache und Wirkung bloss den Wechsel der Accidenzen betrifft. Die Substanz selbst ist diesem Grundsatz nur in Ansehung ihrer Veränderungen unterworfen, sie selbst aber entsteht und vergeht nicht, folglich hat sie auch keine Ursache, wie sie denn auch kein Erfahrungsobject, sondern nur das durch den Ver-

ſtand als nothwendig gedachte Subſtrat aller Erfahrung iſt. Dahingegen das Accidenz allein keine Urſache ſeyn kann, weil jedes Accidenz wechſelt, und folglich die Urſache des Wechſelns zuletzt in der Subſtanz gedacht werden muſs. Subſtanz iſt alſo nie Wirkung, aber wohl Urſache, und Accidenz nur durch die Subſtanz Urſache, aber ſtets Wirkung (M. I. 294).

13. Das Entſtehen iſt alſo bloſs Veränderung, und nicht Urſprung aus Nichts. Wenn dieſer Urſprung als Wirkung von einer fremden Urſache angeſehen wird, ſo heiſst er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erſcheinungen nicht zugelaſſen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein ſchon die Einheit der Erfahrung aufheben würde; ob zwar, wenn wir alle Dinge, als Ding an ſich betrachten, ſie ihrem Daſeyn nach als abhängig von fremden Urſachen angeſehen werden können; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach ſich ziehen und auf Erſcheinungen, als mögliche Gegenſtände der Erfahrung, die nicht Dinge an ſich ſind, und ihre Einheit durch den Verſtand bekommen, nicht paſſen würde. Alſo muſs nach dieſer evidenten Theorie in der Natur alles natürlich zugehen; und ſollte wirklich etwas übernatürliches geſchehen, ſo würde es doch immer unter das Naturgeſetz der Cauſalität ſubſumirt, und für natürlich erkannt werden (M I. 295. C 254).

14. Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindeſten Begriff, aber die Form kann *a priori* erwogen werden. Zur Erkenntniſs der Veränderung wird nehmlich die Kenntniſs wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empiriſch erlangt werden kann, z. B. die Erkenntniſs der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei iſt, gewiſſer ſucceſſiven Erſcheinungen, welche ſolche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung kann erwogen werden (C. 252).

15. Wenn nehmlich eine Subſtanz aus einem Zuſtande a in einen andern b übergehet, ſo iſt der Zeitpunct, in welchem ſich der Zuſtand b befindet, von demjenigen, in welchem der Zuſtand a war, unterſchieden, und folgt demſelben. Eben ſo iſt auch der zweite Zuſtand b als eine wirkliche Beſchaffenheit der Subſtanz vom Zuſtande a, wo

noch gar nichts von b war, wie b von c unterſchieden, das iſt, wenn der Zuſtand b ſich vom Zuſtande a nur der Gröſſe nach unterſcheidet, ſo iſt doch die Veränderung ein Entſtehen des Unterſchiedes zwiſchen a und b, a — b, von welchem im vorigen Zuſtande a noch nichts da war, und in Anſehung deſſen dieſer Zuſtand alſo, mathematiſch ausgedrückt, = o iſt (M. I. 297. C. 253).

16. Wie gehet nun ein Ding aus dem Zuſtand a in b über? (C. 225.) Zwiſchen zwei Augenblicken iſt immer eine Zeit, alſo geſchieht der Uebergang in der Zeit. So wie alſo der Uebergang durch alle noch ſo kleine Zeittheilchen gehet, ſo muſs auch die Cauſalität während aller dieſer kleinen Zeittheilchen wirken, die Handlung muſs alſo in ſo fern als gleichförmig auf alle dieſe kleine Zeittheilchen vertheilt gedacht werden, und ein ſolch Theilchen der Handlung in einem Zeittheilchen, in welchem ein Theilchen der Wirkung entſpringt, heiſst ein Moment ſ. Abſprung (M. I. 298). Die Erſcheinungen der vergangenen Zeit müſſen alſo jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und es nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen, weil wir die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, und folglich eine Lücke in der Zeit ſeyn würde, wenn nicht jede Begebenheit mit der vorhergehenden genau zuſammenhinge (M. I. 287. C. 244). S. Abſprung.

17. Sextus Empirikus ſuchte ſchon den Grundſatz der Cauſalität umzuſtoſsen, oder wenigſtens zweifelhaft zu machen. Er ſchloſs ſo: Wer behauptet, es gebe Urſachen, behauptet es entweder ohne Grund, oder er hat Gründe zu ſeiner Behauptung. Haben nun die Gründe, die er anführt, keine Urſache, ſo muſs man zugeben, daſs etwas ohne Urſache entſtehe, haben ſie aber ihre Urſache im Verſtande, ſo hätte dieſe Urſache wieder die ihrige, oder nicht, im letztern Falle hat man nicht nöthig, Urſachen anzuerkennen, im erſtern Falle ſchlieſse ich immer ſo fort ins Unendliche. Die Widerlegung dieſer Schluſsfolge ſ. in dem Artikel

cosmologiſche Idee der Abhängigkeit des Daſeyns.

18. Ein zweiter Einwurf des Sextus Empirikus gegen den Grundſatz der Cauſalität iſt folgender: Die Urſache folgt doch nicht auf ihre Wirkung, aber ſie gehet auch nicht ihrer Wirkung vorher; denn wäre die Urſache ſchon da, ehe ſie ihre Wirkung hervorbrächte, ſo wäre ſie Urſache, ohne Urſache zu ſeyn, weil ſie nur Urſache ſeyn kann, indem ſie wirkt. Es bleibt alſo nichts übrig, als zu ſagen, eine Urſache ſei mit der Wirkung zu gleicher Zeit da. Das ſcheint nun Anfangs wahrſcheinlich, unterſucht man es aber näher, ſo wird man es widerſprechend und abſurd finden; denn wenn die Wirkung entſtehen ſoll, ſo muſs die Urſache ſie hervorbringen, um ſie hervorzubringen, muſs die Urſache wirken, um zu wirken, muſs ſie da ſeyn, alſo muſs die Urſache eher ſeyn, als ſie wirkt.

19. In dieſem Einwurf wird die Ordnung der Zeit mit dem Ablauf derſelben verwechſelt; das Verhältniſs bleibt nehmlich, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſalität der Urſache und deren unmittelbaren Wirkung kann verſchwindend, beide alſo zugleich ſeyn, aber das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimmbar, und die Urſache iſt immer der Zeitordnung nach vor der Wirkung. Wenn man eine bleierne Kugel, die auf einem ausgeſtopften Küſſen liegt, und ein Grübchen hinein drückt, als Urſache betrachtet, ſo iſt dieſe Urſache mit der Wirkung zugleich, aber der Zeitordnung nach doch vor dem Grübchen. Dies iſt das Zeitverhältniſs der Verknüpfung durch Kräfte (der dynamiſchen, oder durch Urſache und Wirkung), d. i. derjenigen, wodurch das Daſeyn der Zeit nach beſtimmt wird. Denn hat das Küſſen ſchon ein Grübchen, ſo folgt darum nicht auf das Grübchen eine bleierne Kugel (M.I. 291. C. 247).

20. Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige Erfahrungskennzeichen (empiriſche Criterium) der Wirkung in Beziehung auf die Cauſalität der Urſa-

che, die vorhergeht. Das Glas iſt z. B. die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen, das Glas und das Steigen des Waſſers, der Zeitfolg nach, zugleich ſind. Denn ſobald man mit dem Glaſe das Waſſer aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpfet, ſo erfolgt etwas, nehmlich die Veränderung des Horizontalzuſtandes, den es im Gefäſs hatte, in einen Stand mit einer concaven Oberfläche, den es im Glaſe annimmt, in welchem nehmlich, durch die anziehende Kraft der Seitenwände, das Waſſer am Rande höher ſteigt, als in der Mitte (M. I. 292. C. 249).

21. Hume behauptet mit Recht: daſs wir die Möglichkeit der Cauſalität, d. i. die Beziehung des Daſeyns eines Dinges (an ſich ſelbſt) auf das Daſeyn von irgend etwas anderm, was durch jenes nothwendig geſetzt werde, durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Er behauptet aber auch: erſt nach vielen gleichförmigen Erfahrungen, in denen daſſelbe Object immer von derſelben Begebenheit begleitet wird, fangen wir an, die Idee von Urſache und Verbindung zu bekommen. Die neue Empfindung, die unſere Seele dann erhält, ſei nichts anders, als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Objecten, die auf einander folgen, und dieſe Empfindung ſei das Urbild der Idee (Urſache und Wirkung), die wir ſuchen. Da dieſe Idee, ſagt er, aus der Vielheit einzelner Fälle entſpringt, ſo muſs ſie das Reſultat desjenigen Umſtands ſeyn, in Anſehung deſſen dieſe Vielheit von der Einheit jedes einzelnen Falls verſchieden iſt. Nun iſt aber eben dieſer Umſtand der gewohnte Gang der Einbildungskraft, die Objecte mit einander zu verbinden. Eben hierin (in dieſem Umſtande) unterſcheiden ſich mehrere Fälle von einem Fall, mit dem ſie ſonſt in jedem Punct übereinſtimmen. Hieraus zog nun Hume die Hypotheſe: der Begriff der Urſache und Wirkung und alſo das ganze Geſetz der Cauſalität ſei aus der Erfahrung entſprungen. Sobald, ſagt er, Begebenheiten einer gewiſſen Art immer und in allen Fällen ſind zuſammen wahrgenommen worden, ſo tragen wir nicht das ge-

ringſte Bedenken, die eine bei dem Anblick der andern vorherzuſagen, es entſpringt bei uns die Idee einer nothwendigen Verbindung, die wir Cauſalität nennen.

22. Allein es gehet mit dem Begriff der Cauſalität eben ſo, wie mit andern reinen Vorſtellungen *a priori*, die wir darum allein aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir ſie in die Erfahrung gelegt hatten (M. I. 283. C. 240). Freilich erlangt der Begriff der Cauſalität erſt durch den Gebrauch in der Erfahrung Klarheit, aber in Rückſicht auf dieſelbe, als Bedingung derjenigen Einheit, welche die Erſcheinungen in der Zeit verknüpft, war er doch der Grund der Erfahrung ſelbſt, und ging alſo *a priori* vor ihr her. Sonſt wäre die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Cauſalität nur angedichtet.

23. Um einen Verſuch an dem Begriff der Urſache zu machen, ſo wie ihn ſich Hume vorſtellt, und der übrigens keinen Widerſpruch enthält (problematiſch iſt), ſo iſt uns

a) vermittelſt der Logik die Form eines bedingten (hypothetiſchen) Urtheils überhaupt *a priori* gegeben, nehmlich ein gegebenes Erkenntniſs als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen; wenn A, B iſt; ſo iſt C, D.

b) möglich, daſs auf eine gewiſſe Erſcheinung eine andere beſtändig folgt, ſo daſs ich hypothetiſch urtheile, wenn ein Körper (A) lange von der Sonne beſchienen (B) wird, ſo wird er (C, welches hier mit A identiſch iſt) warm (D). Hier iſt nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, es heiſst nicht, ſo muſs er warm werden, mithin iſt hier noch nicht der Begriff der Urſache, es heiſst noch nicht, die Sonne macht ihn warm. Wenn nun aber

c) dieſer Satz, der bloſs eine ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen iſt, ein Erfahrungsſatz ſeyn ſoll, ſo muſs er als nothwendig und allgemeingültig angeſehen werden. Ein ſolcher Satz aber würde ſeyn, die Sonne iſt dadurch, daſs ſie den Stein (A)

beſcheint (B), die Urſache der Wärme (D) deſſelben (C = A).

24. So trägt alſo der Verſtand durch dieſe Analogie der Zeitfolge, die Sonne ſtehet mit der Wärme des Steins, den ſie beſcheint, in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung, und dadurch, daſs beide, Sonne und Stein, in der Zeit ſind, die wirkliche Zeitfolge, die in der Apprehenſion (23, b) war, auf die Erſcheinung ſelbſt über (23, c), und beſtimmt dadurch die Zeitfolge im Object (Sonnenſchein und Wärme des Steins, als Erſcheinungen in der Zeit, und nicht bloſse Vorſtellungen der Imagination) (M. I. 288. C. 244).

25. Soll Etwas Erfahrung ſeyn, ſo muſs es nach einer allgemeinen Regel auf etwas vorhergehendes folgen, und alles, was wirklich geſchieht, muſs eine Urſache haben, iſt einerlei. Es iſt indeſſen doch ſchicklicher, ſich der erſtern Formel zu bedienen, um das Geſetz auszudrükken. Man kann ſonſt leicht in Miſsverſtand gerathen, und ſich einbilden, man habe von der Natur als einem Dinge an ſich ſelbſt zu reden, und da würde man fruchtlos in endloſen Bemühungen herumgetrieben werden, um für Dinge, von denen uns nichts gegeben iſt, Geſetze zu ſuchen (ſ. An ſich).

26. Dieſe vollſtändige, ob zwar wider Humes Vermuthung ausfallende Auflöſung ſeiner Aufgabe (Problems) rettet alſo den reinen Verſtandesbegriffen ihren Urſprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgeſetzen ihre Gültigkeit als Geſetzen des Verſtandes. Doch iſt dieſe Rettung von der Art, daſs ſie den Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe (Subſtanz, Accidenz, Urſache, Wirkung, und Wechſelwirkung) nur auf Erfahrung einſchränkt, darum, weil ihre Möglichkeit bloſs in der Beziehung des Verſtandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber ſo, daſs ſie ſie von Erfahrung ableitet. Vielmehr wird hierdurch die Erfahrung von den reinen Verſtandesbegriffen abgeleitet, indem ſie es ſind, die Erfahrung möglich machen; und ſo iſt das eine ganz umgekehrte Art der Verknüpfung, die ſich Hume niemals einfallen lieſs (P. 102).

27. So Kant. Man kann dem Scharfſinn und philoſophiſchen Geiſte, mit welchem er die Humiſche, das metaphyſiſche Syſtem drückende, Schwierigkeit (*crux metaphyſicorum*) aus dem Innerſten des menſchlichen Verſtandes löſet und befriedigend wegſchafft, die verdiente Bewunderung nicht verſagen; zumal da hier keine Hypotheſe aufgeſtellt wird, ſondern alles vollkommen überzeugend und unumſtöſslich gewiſs iſt.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 232 — 254.
Deſſelb. Proleg. S. 97 — 102.

Analogie der Wechſelwirkung,

Analogie der Concurrenz, des Commercium, oder des Zugleichſeyns, Grundſatz der Gemeinſchaft, *analogia mutuae dependentiae.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Concurrenz (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen, ſo fern ſie zugleich ſind, ſtehen als Subſtanzen, in Anſehung ihrer Accidenzen, miteinander im Verhältniſſe der Wechſelwirkung. Alles, was daher von gleichzeitigen Accidenzen in der Natur vorkömmt, muſs die Wirkung einer Subſtanz ſeyn, aber ſo, daſs wenn die Subſtanz die Wirkung hervorbringt, die Subſtanz, an der ſie hervorgebracht wird, jederzeit wieder eine Wirkung hervorbringt, ſ. Wechſelwirkung. Wenn ein Baum den Saft aus der Erde ziehet, ſo muſs die Erde ſo viel Feuchtigkeit fahren laſſen, als der Baum in ſich ziehet, und lieſse die Erde keine fahren, ſo müſste ſie doch mit eben der Kraft der ziehenden Kraft des Baumes widerſtehn, mit welcher dieſer ziehet (M. I. 303. C. 256).

2. Man nennt die Subſtanz, welche ein Accidenz in einer andern Subſtanz wirkt, die wirkende Subſtanz, und

diejenige, in welcher das Accidenz gewirkt wird, die leidende Subſtanz. Die Wirkung der leidenden Subſtanz auf die wirkende heiſst die Zurückwirkung (Reaction), und der Zuſtand, der in der Wirkung und Zurückwirkung beſtehet, die Wechſelwirkung oder der Streit (Conflict) der Subſtanzen. Dieſe Wechſelwirkung der Subſtanzen bewies man ſonſt dogmatiſch auf folgende Art: die Subſtanzen dieſer Welt, welche neben einander wirklich ſind, beſtimmen einander ihren Ort, folglich wirken ſie gegenſeitig in einander, (Baumgarten Metaphyſik §. 294). Allein daſs ſie einander ihren Ort beſtimmen, iſt ſchon Wechſelwirkung, und es wird alſo hier das vorausgeſetzt, was erſt ſoll bewieſen werden. Der Beweis kann nur critiſch, d. h. durch Unterſuchung, wie das Erkenntniſsvermögen nothwendig beſchaffen ſeyn muſs, wenn Erfahrung möglich ſeyn ſoll, geführt werden. Und dieſer Beweis iſt nun folgender:

Das Zugleichſeyn der Subſtanzen im Raume kann nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausſetzung einer Wechſelwirkuug derſelben unter einander. Zugleich ſind nehmlich Dinge, wenn in der empiriſchen Anſchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechſelſeitig folgen kann. So kann ich meine Wahrnehmung zuerſt am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerſt an der Erde und dann am Monde anſtellen, und darum ſage ich, ſie exiſtiren zugleich. Nun iſt das Zugleichſeyn die Exiſtenz des Mannichfaltigen in derſelben Zeit; der Mond und die Erde exiſtiren zugleich, heiſst, ſie ſind in derſelben Zeit vorhanden. Man kann aber die Zeit nicht wahrnehmen, um zu erkennen, daſs Dinge zu derſelben Zeit ſind. Wenn nun auf A, B folgte in der Apprehenſion, und dann wieder A auf B, ſo würde die ſubjective Succeſſion in der Apprehenſion ſo ſeyn A, B, A. Dadurch würde alſo bloſs eine ſubjective Folge, aber noch kein Zugleichſeyn im Object beſtimmt. Dies kann nur durch einen Verſtandesbegriff geſchehen, der die wechſelſeitige Folge der Beſtimmungen in den Erſcheinungen nothwendig und

allgemein, und dadurch diese wechselseitige Folge objectiv macht. Also kann das Zugleichseyn der Substanzen nicht anders erkannt werden, als durch Wechselwirkung derselben (M. I. 304. C. 256. f.).

3. Durch die Analogie der Wechselwirkung kann also allein das objective Zugleichseyn der Gegenstände von der subjectiven Folge derselben im Gemüth unterschieden werden. Das Auffassen (die Apprehension) des Mannichfaltigen der Vorstellungen geschieht jederzeit nach und nach (successiv), erst kömmt A, dann B, dann C, dann D (s. Analogie der Ursache und Wirkung). Gesetzt nun, ich kann in der Apprehension von D wieder zurückgehen nach C, dann nach B, und endlich nach A; so muss unterschieden werden können, ob das bloss eine zufällige Succession in mir ist, wenn die Reihe so aussieht A, B, C, D, C, B, A, oder aber ob im Object diese Dinge nicht nach einander, sondern neben einander und zu gleicher Zeit sind. Dies geschieht nun durch den Verstandesbegriff *a priori* der Wechselwirkung, der es nothwendig und allgemein macht, dass es gleichgültig ist, ob ich die Reihe so A, B, C, D, oder auch so D, C, B, A durchlaufe, weil nicht nur B die Wirkung von A, C von B, und D von C, sondern auch umgekehrt C die Wirkung von D, B die Wirkung von C, und A die Wirkung von B ist. Diese Nothwendigkeit in der Folge, wenn ich die Reihe auch umkehre, macht, dass ich mir die Dinge als neben einander und gleichzeitig denken muss, weil es nicht von meiner Willkühr abhängt, sie bloss nach Einer Ordnung nothwendig auf einander folgen zu lassen, sondern ich bin an diese Nothwendigkeit in der Ordnung, wenn ich die Reihe auch umkehre, gebunden, und ich erkenne nun durch die Beziehung meiner successiven Vorstellungen auf ein Object, in welchem diese zwiefache Succession der Vorstellungen als nothwendig erkannt wird (M. I. 305. C. 258).

4. Wenn etwas zugleich vorhanden, d. h. zu Einer und derselben Zeit neben einander seyn soll, so kann das nicht wahrgenommen oder angenommen werden, als nur dann, wenn ich willkührlich von dem Zustand der Substanz A zu dem Zustand der Substanz B fortgehen, oder

auch umgekehrt von dem Zustand der Substanz B zu dem Zustand der Substanz A übergehen kann. Zwar ist es eben so auch in der Apprehension, ich fasse erst A, dann B und dann wieder A in mein Bewusstseyn auf. Nun soll ich aber das Mannichfaltige sinnlicher Eindrücke, das ich aufgefasst habe, noch von bloss subjectiven Vorstellungen unterscheiden, und dasselbe nicht als nach einander, sondern als gleichzeitig und neben einander erkannt werden, so dass ich nicht sagen kann, ich stelle mir diese Succession nur so vor, im Object ist solche Succession nicht, sondern gestehen muss, das, worin ich willkührlich die Ordnung in der Apprehension umkehren kann, ist im Object gleichzeitig. Wenn also die Folge in der Apprehension so beschaffen ist, dass auf den Zustand A der Zustand B, und auch auf den Zustand B der Zustand A folgen kann, und meine Apprehension an diese Willkührlichkeit in der Umkehrung der Ordnung gebunden ist, so liegt in dieser Umkehrung Nothwendigkeit.

5. Die Apprehension der Zustände A und B geschieht also nach einer Regel, welche zugleich einen Unterschied unter den Erscheinungen macht, indem auf A zwar nicht unmittelbar C, aber wohl B, aber dann auch auf B unmittelbar A, und auch nicht C folgen kann. Dann muss ich also sagen, die Folge A, B, A ist nicht bloss in meinem Gemüth, denn sonst wäre zwischen A und B so wenig eine n o t h w e n d i g e Folge, als zwischen B und A, da aber die Folge zwischen beiden n o t h w e n d i g, und nur die Ordnung, ob ich von A oder B anfange, willkührlich ist, so liegt es zwar in meinem Gemüth, welche Ordnung ich wähle, aber die Folge selbst liegt in den Gegenständen der Erfahrung.

6. Die Regel also ist: in dem Zustande A einer jeden gleichzeitigen Substanz liegt nicht nur die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise der Zustand B derselben, oder einer andern Substanz, auf den Zustand A folgen muss; sondern in dem Zustande B liegt auch die Bedingung, dass der Zustand A auf den Zustand B folgen muss, welches Verhältniss der beiden Zustände, A zu B und B zu A, dasjenige ist,

was durch den Verſtandesbergiff der Wechſelwirkung gedacht wird.

7. Geſetzt nun, unſer Verſtand hätte nicht den Verſtandesbegriff der Wechſelwirkung, um durch ihn Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, ſo könnte er ſich auch nicht vorſtellen, daſs zwei Zuſtände A und B wechſelſeitig mit gleicher Nothwendigkeit auf einander folgen müſsten, dann wäre die Apprehenſion bloſs ſubjectiv und ſucceſſiv, bloſs eine Succeſſion in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber keine Gleichzeitigkeit für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beſtimmt. Jede Erſcheinung, die wir wahrnähmen, wäre dann völlig iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge wiederum Einflüſſe von jener. Dann würde das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand einer möglichen Wahrnehmung ſeyn, und das Daſeyn der einen könnte nicht durch den Weg der empiriſchen Syntheſis auf das Daſeyn der andern führen. Denn wenn man ſich gedenkt, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zu der andern in der Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſeyn, vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung, beſtimmen, aber nicht unterſcheiden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge, oder mit jener vielmehr zugleich ſei. Man könnte dann freilich auch von C auf D und ſo fort bis A zurückgehen, aber nicht unterſcheiden, ob dieſes nicht eine bloſs ſubjective d. i. neue Reihe der objectiven Zeitfolge und ein bloſses Spiel unſrer Phantaſie ſei, ohne daſs wir ſagen könnten, ſo iſt es im Object (M. I. 306. C. 258. f.).

8. Es iſt alſo hier wieder ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſer Theorie, welche das Geſetz des Commerciums oder der Wechſelwirkung in den Verſtand ſetzt, und behauptet, daſs der Verſtand durch diejenige ſeiner Regeln, welche Analogie der Wechſelwirkung heiſst, das Zugleichſeyn in dem aufgefaſsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimme; und der, welche behauptet, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt dann Wech-

selwirkungen sind, wenn sie auch kein solcher Verstand, wie der unsrige durch seine Grundsätze verknüpfet, und dass unser Verstand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als dass er wahrnehme, wie die Gegenstände wechselseitig auf einander wirken. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, dass durch den Verstandesbegriff der Wechselwirkung zwar beide Ordnungen A, B, C, D, E und E, D, C, B, A gleichgültig, aber die Folge in beiden Ordnungen gleich nothwendig sei, denn da der Verstandesbegriff *a priori* ist, so führt er das Merkmal der Nothwendigkeit mit sich, s. Verstandesbegriff (M. I. 307. C. 259). Denn nur dasjenige bestimmt dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also müssen die zugleichseyenden Substanzen in wechselseitiger Wirkung auf einander seyn. Nun ist aber alles zur Möglichkeit der Erfahrung gehörige nothwendig. Also ist es allen Substanzen in der Erfahrung nothwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen, s. Gemeinschaft. Uebrigens gilt hier noch alles, was von der Ursache und Wirkung in der Analogie derselben gesagt worden (9 ff.), weil das Verhältniss der Wechselwirkung nichts anders ist, als dasjenige Verhältniss der Ursache und Wirkung, bei welchem ich zugleich die Wirkung als Ursache ihrer Ursache betrachten muss.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. C. S. 256.—260.

Analogisch.

S. Analogie.

Analysis.

S. Zergliederung.

Analytik.

S. Logik.

Analytisches Urtheil,

zergliederndes, erläuterndes Urtheil, *judicium analyticum*, ist ein solches Urtheil, in welchem das Ver-

hältnifs des Subjects A zum Prädicat B so gedacht wird, dafs das Prädicat B entweder (versteckter Weise) in dem Begriff A enthalten ist, oder einem andern Begriffe – B, der in dem Begriffe A enthalten ist, widerspricht. Das Wort analytisch ist griechisch und bedeutet zergliedernd, auflösend (C. 10. Pr. 24. 30).

1. Man darf nehmlich nur den Begriff A in seine Theilbegriffe oder Merkmale auflösen, oder zergliedern, so findet man unter diesen Merkmalen das Prädicat B oder das Prädicat — B, das dem Prädicat B widerspricht, so dafs B mufs von A verneint werden. Diese Urtheile sind den synthetischen entgegen gesetzt, in welchen weder B noch — B in A enthalten ist In den analytischen Urtheilen beruhet das Verhältnifs des Subjects zum Prädicat auf dem logischen Verhältnisse des Widerspruchs (s. Analogie. 14). Ein jedes analytisches Urtheil ist ein Verhältnifs zweier Begriffe, des Subjects und Prädicats, das mit dem logischen Verhältnifs des Widerspruchs identisch ist. Das Ganze ist gröfser als sein Theil ist so viel als: Alle Theile sind zusammen gröfser als Ein Theil, und dieses ist identisch mit dem Verhältnisse des Widerspruchs (oder Einstimmung), dafs die Gröfse aller die Gröfse eines jeden einzelnen Theils mit in sich fafst.

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte in analytischen Urtheilen beruhet auf der Zergliederung des Subjects, denn ist das Urtheil bejahend, so mufs sich das Prädicat unter den Merkmalen des Subjects finden; ist es verneinend, so mufs sich unter den Merkmalen des Subjects eins finden, dem das Prädicat widerspricht. Z. B. Jeder Körper ist ausgedehnt. Ausgedehnt seyn gehört nehmlich zum Begriff des Körpers, und also mufs es auch vom Körper prädicirt werden. Kein Körper ist ein blofs mathematischer Punct, denn ein Körper ist ausgedehnt, ein mathematischer Punct ist aber blofs die Grenze einer Ausdehnung nach Einer Dimension, folglich widerspricht es dem Begriff des Körpers, dafs er ein blofser mathematischer Punct seyn sollte. Alle bejahende analytische Sätze beruhen auf Identität, alle verneinende

auf Widerſpruch. Alle identiſche Sätze ſind alſo analytiſche, denn in ihnen iſt Subject und Prädicat ganz einerlei. Solche identiſche Sätze ſind an ſich leere Tautologien, oder Urtheile, durch die man weder etwas erkennet, noch erläutert; denn man erfährt durch ſie nichts weiter, als was ſchon das Subject an und für ſich, ohne das Prädicat ausſagt, auch wird der Begriff im Subject durch das Prädicat nicht einmal deutlicher, weil das Prädicat das ganze Subject oft freilich mit andern Worten angiebt. Dennoch würde man ſich ſehr übereilen, wenn man ſie deshalb für unnütz halten wollte; denn ſie haben das Gute, daſs, wenn man das Wort, welches das Subject angiebt, nicht verſtehet, das Prädicat ein andres verſtändlicheres Wort dafür angiebt. Gott iſt Gott, iſt ein ſolcher identiſcher Satz. Wie nutzbar aber, ja wie unentbehrlich dergleichen tautologiſche Sätze ſind, das wird in der Mathematik vorzüglich ſichtbar, denn da dienen ſie zur Demonſtration, z. B. A iſt ſo groſs als A, oder A = A; 4 = 4; eine Linie, oder ein gewiſſer Winkel, den zwei Figuren mit einander gemein haben, ſei ſich ſelbſt gleich, woraus gemeiniglich erſt erhellet, daſs beide Figuren gleich, oder gar congruent, d. i. gleich und ähnlich ſind. Um ſo weniger kann alſo die Nutzbarkeit derjenigen analytiſchen Urtheile zweifelhaft ſeyn, die nur zum Theil identiſch ſind, d. h. in denen das Prädicat bloſs mit einem Theil des Subjects identiſch iſt. Sie entſpringen aus der Analyſis oder Zergliederung unſrer Begriffe, worin bisher die ganze Erkenntniſs geſetzt wurde. Hat man alle analytiſche Urtheile, die über einen Begriff möglich ſind, ſo iſt auch der ganze Begriff analyſirt und dadurch zur Deutlichkeit erhoben. Da nun die Logik das Analyſiren der Begriffe lehrt, ſo kann man die analytiſchen Urtheile auch logiſche, d. h. in die Logik gehörige, oder ſolche, welche die Logik machen lehrt, nennen. Durch ein analytiſches Urtheil lernt man alſo nichts neues, ſondern ſieht das nur deutlicher ein, was man ſich durch den Begriff im Subject dunkel dachte; daher heiſst es auch ein Erläuterungsurtheil, weil ſie durch das Prädicat nichts

zum Begriff im Subject hinzuthun, ſondern dieſen nur durch Zergliederung (ſ. Zergliederung) in ſeine Merkmale auflöſen und dadurch erläutern oder deutlich machen (M. I. 11.).

3. In analytiſchen Urtheilen iſt die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject, da ſie auf Identität oder Widerſpruch beruhet, nicht nur abſolut nothwendig, ſondern führt auch unmittelbare Nothwendigkeit und Gewiſsheit mit ſich. Alſo ſind alle analytiſche Urtheile, ohne Rückſicht darauf, ob der Begriff des Subjects empiriſch, oder rein ſei, Urtheile *a priori*. Wenn ich ſage, der Tiſch iſt ausgedehnt, ſo folgt die Gewiſsheit dieſes Satzes unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs, mithin *a priori*. Denn ein unausgedehnter Tiſch iſt widerſprechend. Da alſo alle analytiſche Urtheile *a priori* ſind, ſo folgt, daſs empiriſche Urtheile nicht analytiſch ſeyn können (Schultz Prüfung der Kantiſchen Critik der rein. Vern. S. 28—44).

4. Kant hat zuerſt den Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen entdeckt, den die dogmatiſchen Philoſophen, die die Quellen metaphyſiſcher Urtheile immer nur in der Metaphyſik ſelbſt, und nicht im Erkenntniſsvermögen, finden wollten, vernachläſſigten. Er hat bloſs, nach ſeiner Entdeckung, in Locks Verſuchen über den menſchlichen Verſtand (4 B. 3 K. §. 7.) einen Wink über dieſen Unterſchied gefunden. Daſelbſt giebt Locke vier Quellen aller Urtheile an. Er glaubte nehmlich (§. 7.) gefunden zu haben, daſs alle bejahende und verneinende Urtheile ſich auf vier Arten bringen laſſen, deren vier Quellen die Identität (Einſtimmung und Widerſtreit, welches folglich die analytiſchen Urtheile giebt), die Coexiſtenz, Relation und reale Exiſtenz (d. i. die Exiſtenz im Object, welches folglich die ſynthetiſchen Urtheile giebt) wären. Allein es herrſcht in ſeinem Vortrag ſo wenig Beſtimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daſs man ſich nicht wundern darf, wie nicht einmal Hume daher Anlaſs genommen hat, über Sätze dieſer Art Betrachtungen anzuſtellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch beſtimmte Princi-

lernt man nicht leicht von andern, denen fie nur dunkel vorgefchwebt haben. (Pr. 31).

5. Inzwifchen hat die Erfahrung, wie Schultz (a. a. O.) richtig bemerkt, gelehrt, dafs auch diefe klare Sache mifsverftanden werden kann, folglich mufs fie noch weiter auseinander gefetzt werden. Es hängt blofs von der Ausführlichkeit oder Reichhaltigkeit des Begriffs ab, den wir vom Subject haben, ob wir mehr oder weniger analytifche Sätze aus demfelben folgern können. Denn rechnen wir fehr viel Merkmale zum Begriff des Subjects, fo laffen fich alle diefe Merkmale vom Subject prädiciren, und daher fehr viel analytifche Urtheile vom Subject machen. Da nehmlich der Begriff des Einen vom Subject mehr Ausführlichkeit haben kann, als der Begriff des Andern, fo kann der Eine daffelbe Urtheil für analytifch und alfo für *a priori*, der Andere für nicht analytifch (für fynthetifch) und empirifch halten. Es verftehe z. B. Einer unter Luft das elaftifche Fluidum, welches die Erde überall umgiebt, und das wir empfinden, wenn wir mit der flachen Hand fchnell gegen das Geficht fahren; fo ift der Satz, die Luft ift elaftifch, analytifch, folglich *a priori*. Dagegen habe ich von der Luft noch weiter keinen Begriff, als dafs fie die Materie ift, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand fchnell gegen das Geficht fahre; fo ift jener Satz nicht analytifch, und nicht *a priori*, denn hier ift das Prädicat, elaftifch, in meinem Begriff von der Luft noch nicht enthalten, folglich mufs ich es erft anderwärts auffuchen. Durch Wahrnehmungen gefunden macht es den Satz empirifch und folglich fynthetifch. Wie fchaffen wir nun diefes Schwankende weg? Durch die Bemerkung, dafs hier unter dem Begriff des Subjects blofs fein Grundbegriff zu verftehen ift, d. i. der allererfte Begriff, den wir uns davon machen, und der alfo gerade nur die wefentlichen d. i. diejenigen Merkmale enthält, die zur Unterfcheidung des Subjects von allen andern Dingen erforderlich find; denn diefes macht eben das Eigene des Subjects aus, das ihm allein, und keinem andern

Dinge zugehört. Ich fühle z. B. überall, wo ich mich auf der Erde befinde, dafs mir etwas ans Geficht ftöfst, wenn ich die flache Hand mit einer gewiffen Gefchwindigkeit gegen das Geficht bewege, und das nenne ich Luft. Ohngeachtet ich nun diefe Luft noch nicht weiter kenne, fo habe ich doch nun fchon einen Grundbegriff davon, nehmlich, dafs fie die Materie ift, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand fchnell gegen das Geficht fahre, und diefer Grundbegriff ift fchon hinreichend, fie von allen übrigen Dingen zu unterfcheiden. Es find alfo die Sätze, die Luft umgiebt die Erde, fie ift fühlbar, beweglich u. f. w. analytifch, weil fie blofs durch den Satz des Widerfpruchs aus jenem Grundbegriffe folgen.

6. Dennoch find die analytifchen Sätze angefochten worden, und man hat auch auf diefem Wege verfucht, Kants Behauptungen umzuftofsen. Ein Gelehrter (Philofophifche Unterhaltungen 1. B. Leipzig 1786. S. 127. ff. 2 B. 1787. S. 169. 170) hat behauptet: einen Begriff in feine Theile auflöfen, heifse noch nicht urtheilen, fondern nur die Theile als Glieder des Begriffs denken, folglich wären das keine Urtheile, was Kant analytifche Urtheile nennt. Erft dann urtheile die Vernunft, wenn fie Begriff gegen Begriff halte, und diefer Beziehung Einheit der Vorftellung gebe. Folglich werde in jedem Urtheile zu einem Begriff ein Begriff gebracht, den man vorher mit jenem gar nicht dachte, folglich fei das Zufammenbringen eines Begriffs mit fich felbft in Kants analytifchem Urtheile eigentlich nichts, oder kein Urtheil. Denn es erhelle aus obigem, dafs die Vernunft von einem Urtheil Verfchiedenheit oder Mehrheit der Begriffe erwarte.

7. In dem Urtheile, Gott ift allmächtig, wird aber doch offenbar Begriff gegen Begriff gehalten. Sollte in einem Urtheile eine totale Verfchiedenheit zwifchen Subject und Prädicat feyn, fo würde es gar keine Urtheile geben. Denn wer die totale Verfchiedenheit des Subjects und Prädicats, als Erfordernifs zu einem Urtheil behauptet, der leugnet damit die totale und partiale Einerleiheit derfelben. Folglich wäre auch jene Behauptung, die eine partiale Einerleiheit angiebt, kein Ur-

theil. Es liefse fich alfo gar nicht einmal beurtheilen, ob etwas ein Urtheil fei oder nicht.

8. Das Zergliedern eines Begriffs erfordert aber fogar einen Vernunftfchlufs. Um z. B. in dem Begriff Gott den Theilbegriff allmächtig zu finden, dazu gehört folgender Vernunftfchlufs:

Oberfatz: Gott ift dasjenige Wefen, das alle Vollkommenheiten befitzt;

Unterfatz: Die Allmacht ift aber eine Vollkommenheit;

Schlufs: Alfo befitzt Gott Allmacht.

Der Oberfatz hat totale, der Unterfatz und der Schlufsfatz partiale Einerleiheit (Identität), das wäre folglich ein Vernunftfchlufs ohne Urtheile.

9. Der ganze reine Theil der allgemeinen Logik beftehet fogar aus lauter analytifchen Urtheilen Denn fie ift die blofse Analyfis (Zergliderung) unferer Verftandesform, folglich müffen ihre Regeln lauter analytifche Sätze *a priori* feyn. Auch ift fie eben darum eine völlig *a priori* demonftrirte und keiner Erweiterung fähige Wiffenfchaft, denn es beruhet in ihr alles auf dem Verhältniffe, oder wenn man daffelbe durch ein Urtheil ausdrückt (Analogie 11.) auf dem Satze des Widerfpruchs, und die ganze Logik ift nichts weiter, als die Anwendung deffelben auf Begriffe.

10. Die analytifchen Urtheile müffen nehmlich ihren Grundfatz haben, nach welchem fie gemacht werden; oder das Verhältnifs zwifchen Subject und Prädicat mufs mit einem Grundverhältniffe identifch feyn, und das ift eben das Verhältnifs des Widerfpruchs (Analogie 14.). Darum handelt der erfte Abfchnitt des Syftems der Grundfätze des reinen Verftandes, in Kants Critik der reinen Vernunft, von dem oberften Grundfatze aller analytifchen Urtheile (M. I, 215. C. 189).

11. Wenn ein Urtheil foll richtig feyn, fo mufs es vor allen Dingen den logifchen Gefetzen des Denkens überhaupt gemäfs feyn. Es mufs daher zwifchen Subject und Prädicat nicht das Verhältnifs ftatt finden,

dafs im Subject ein Merkmal ift, welches dafs Gegentheil ift von dem Begriff im Prädicat. Diefes ift die negative (verneinende) Bedingung aller Urtheile überhaupt; denn diefes Verhältnifs wird von allen Urtheilen verneint, es darf bei keinem Urtheil ftatt finden; fobald man es bei einem Urtheil findet, kann man es fogleich ohne alle weitere Unterfuchung für falfch erklären. Man fagt in diefem Fall, das Urtheil widerfpricht fich felbft, oder es ift ein Widerfpruch im Urtheil, weil ein Merkmal im Subject dem Begriff im Prädicat widerfpricht, oder daffelbe aufhebt, fo dafs es vom Subject nicht kann ausgefagt (prädicirt) oder mit demfelben verknüpft werden, z. B. ein Viereck war ohne Winkel, ift falfch, denn ein Viereck ift eine Figur von vier Seiten, und mufs daher vier Winkel haben, folglich kann es nicht ohne Winkel feyn; vier Winkel und kein Winkel find Merkmale, die fich widerfprechen. Allein ein Urtheil kann fo befchaffen feyn, dafs zwifchen den Merkmalen des Subjects und dem Begriff im Prädicat kein Widerfpruch ift, und es kann darum doch grundlos feyn, ja es kann fogar falfch feyn. Alle Urtheile, in denen ein Widerfpruch ift, find falfch, aber da es nicht genug ift, dafs Subject und Prädicat blofs nach dem logifchen Verhältniffe des Widerfpruchs verknüpft werden können, fo ift im Widerfpruch ftehen, und falfch feyn nicht identifch. Einem Subject kömmt nehmlich nach dem logifchen Verhältniffe der Ausfchlieffung von je zwei fich einander widerfprechenden Prädicaten eins zu, z. B. ein Viereck ift entweder fo grofs, als ein Dreieck, das mit demfelben gleiche Grundlinie und Höhe hat, oder nicht fo grofs. Es mufs alfo noch ein Grund da feyn, warum dem Subject das Prädicat beigelegt wird oder nicht. Ift kein Grund dazu vorhanden, fo ift das Urtheil grundlos, ift fogar ein Grund zum Gegentheil vorhanden, fo ift es falfch (Analogie, 14. M. I. 216.).

12. Diefes Verhältnifs, oder diefen Satz, des Widerfpruchs kann man nun fo ausdrücken: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerfpricht, d. h. kann ich Subject und Prädi-

cat in einem Urtheil auf ein ſolches Verhältniſs bringen, das identiſch iſt mit dem Verhältniſſe, oder Urtheile A (welches doch die Merkmale a, b und c hätte) iſt nicht a, ſo iſt jenes Urtheil falſch. Hier kömmt es gar nicht darauf an, was A und a, b, c bedeuten, alſo nicht auf den Inhalt des Subjects, ſondern nur darauf, daſs das Prädicat a von dem Subject A verneint wird, welches doch zu den Merkmalen deſſelben gehört. Eben daher gehört der Satz des Widerſpruchs in die Logik, weil es dabei nicht auf eine beſtimmte Erkenntniſs ankömmt, ſondern er von allen Erkenntniſſen überhaupt gilt. Der Satz des Widerſpruchs iſt alſo ein allgemeines, ob zwar bloſs verneinendes Kennzeichen (negatives Criterium) aller Wahrheit. Als ein ſolches aber hält er bloſs den Irrthum ab, denn worin ein Widerſpruch iſt, das kann ſchlechterdings nicht wahr, das muſs falſch ſeyn. Der Widerſpruch vernichtet alle Erkenntniſs und hebt ſie gänzlich auf (M. I. 217. C. 190).

13. Man kann aber doch von dem Satze des Widerſpruchs auch einen poſitiven Gebrauch machen, d. i. ihn nicht bloſs dazu brauchen, den Irrthum abzuhalten, ſondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn bei einem analytiſchen Urtheile muſs die Wahrheit deſſelben durch den Satz des Widerſpruchs können erkannt werden. Wenn das Urtheil nehmlich analytiſch iſt, ſo muſs das Prädicat entweder mit dem ganzen Subject, oder einem Theilbegriff deſſelben identiſch ſeyn, wenn es bejahet, oder dem ganzen Subject oder einem Theile deſſelben widerſprechen, das iſt das Gegentheil davon ausſagen, wenn es verneinet. Iſt es nun umgekehrt, ſo iſt es entweder falſch, oder doch nicht analytiſch (M. I. 218).

14. Daher müſſen wir nun den Satz des Widerſpruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium (Grundſatz) aller analytiſchen Urtheile gelten laſſen, aber weiter gehet auch ſein Anſehen und ſeine Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criteriums der Wahrheit, denn auf andere als analytiſche Sätze iſt er gar nicht zu einem poſitiven Gebrauch anwendbar. Denn wenn zwiſchen Subject und Prädicat auch keine Identität,

und nur kein Widerfpruch ift, fo ift das Urtheil dem Satze des Widerfpruchs nicht entgegen, und folglich vernichtet fich daffelbe nicht felbft, welches die *conditio fine qua non* ift, oder ohne welche Bedingung keine Erkenntnifs möglich ift; aber darum ift die Erkenntnifs noch nicht wahr, und folglich ift der Satz des Widerfpruchs kein pofitives Criterium der Wahrheit nicht analytifcher Sätze (M. I. 219. C. 191).

15. Man hat aber den Satz des Widerfpruchs vor Kant fehr unbequem fo ausgedrückt: es ift unmöglich, dafs etwas zugleich fei und nicht fei (Baumgartens Metaphyfik. §. 7.). Es find hierin zwei Fehler:

a. ift das Wort unmöglich überflüfsig, denn die apodictifche Gewifsheit mufs fich fchon von felbft aus dem Satze verftehen laffen, ohne dafs fie erft durch das Wort unmöglich angegeben wird;

b. zeigt das Wort zugleich eine Zeitbedingung an, welche im Satze des Widerfpruchs nicht vorkommen darf, weil er fonft nur auf Dinge ginge, die den Zeitbedingungen unterworfen find.

Man mifsverftand den Satz, und fonderte ein Prädicat von dem Subject ab, und verknüpfte das Gegentheil von diefem Prädicat mit demfelben, wodurch blofs ein Widerfpruch zwifchen den Prädicaten, aber nicht des Prädicats mit dem Subject entftand, weil diefes Prädicat nicht gerade zu dem Begriff im Subject gehörte, alfo auch einmal nicht an dem Subject zu finden feyn könnte, folglich fynthetifch und nicht analytifch mit demfelben verbunden war. Und da war es denn nöthig, die Zeitbedingung hinzuzufetzen, denn nach einander könnte man wohl jedes der beiden Prädicate mit dem Subject verbunden denken. Ich kann wohl fagen, ein Menfch, der ungelehrt war, ift gelehrt, die Prädicate kommen ihm nehmlich zu verfchiedenen Zeiten zu, aber nicht zu gleicher Zeit. Dem Subject Menfch aber gehört weder gelehrt noch ungelehrt als Merkmal zu, keins von beiden Prädicaten ift alfo analytifch mit ihm verbunden. Aber dann ift der Satz

analytisch, wenn das eine Prädicat, dem das andere widerspricht, im Subject liegt. Ein ungelehrter Mensch ist gelehrt. Dieses ist unter keiner Bedingung wahr, weil das Subject nicht bloss ein Mensch, sondern ein ungelehrter Mensch ist, und dieser kann zu keiner Zeit gelehrt seyn.

16. Man hält zuweilen Sätze für analytisch, die es nicht sind, z. B. die Zahlformeln, als $7 + 5 = 12$, oder wenn ich 7 zu 5 addire, so bekomme ich 12. Hier ist Gleichheit, aber nicht Identität, welches wohl zu unterscheiden ist. Nehmlich 7 und 5 machen zusammen dieselbe Grösse, die wir zwölfe nennen, aber die Begriffe sind sehr verschieden. Denn unter $7 + 5$ denke ich mir die Addition zweier Zahlen, und unter 12 eine einzige, aber ganz andere Zahl. Der Mathematiker hat durch seine Construction die Objecte selbst vor sich, und diese sind einander gleich; der Philosoph will diese Objecte durch Begriffe denken, und findet, dass diese nicht identisch sind, dass in dem Begriff der 12 nichts von der Qualität liege, dass 7 zu 5 addirt sei. Der Philosoph kann daher auch durch Analysis aus 12 nicht $7 + 5$, und aus $7 + 5$ nicht 12 herausbringen; sonst wäre ja auch die Logik zugleich eine Arithmetik, oder die Arithmetik ein Zweig der Logik. Der Mathematiker allein findet die Summe 12 aus $7 + 5$ durch eine Operation (d. i. er findet diese Synthesis durch Construction) indem er in Gedanken von der 5 eine Einheit nach der andern wegnimmt, und zur 7 hinzuzählt. Dieses Hinwegnehmen ist nicht eine Analysis des Begriffs von 5, sondern eine Zerlegung (Anatomie) des Objects 5, denn wenn ich Einheiten wegnehme, so nehme ich nicht Merkmale des Begriffs, sondern Theile des Objects hinweg. Einheiten sind in allen Zahlen und daher nicht Merkmale einer gewissen Zahl. Der Begriff einer bestimmten Zahl, z. B. 5, ist, dass es diejenige Menge von Dingen einer Art sei, auf die ich komme, wenn ich alle Einheiten dieser Menge durchzähle. Wenn ich nun $5 + 7 = 12$ setze, so heisst das, wenn ich die Reihe A B haben will,

A B
C d
D
E F

ſo erlange ich ſie, unter andern, auch, wenn ich die Reihe C D durchzähle, und dann wieder von vorn anfange, und die Reihe E F zähle, und dann beide Reihen wie in C d zu einander hinzufüge. Daſs dieſes nun richtig ſei, lehrt die Anſchauung durch obige Conſtruction. In der Reihe A B allein aber liegen dieſe Begriffe nicht, ſondern ſie entſpringen aus der Operation, daſs ich erſt 7 Puncte derſelben abzähle, und dann wieder von 1 anfange, und nur noch 5 finde (M. I. 16. C. 15).

Eben ſo iſt auch kein eigentlich geometriſcher und metaphyſiſcher Satz analytiſch, obwohl auch hier eine Einerleiheit der Objecte vorkömmt (M. I. 17). Diejenigen Sätze in der Geometrie, welche analytiſch ſind, und auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, dienen nur zur Kette der Methode und ſind nicht eigentlich geometriſch. Man läſst aber auch dieſe in der Geometrie nur darum zu, weil ſie mathematiſch behandelt, d. i. nicht bloſs nach der Weiſe der Philoſophie durch Begriffe gedacht, ſondern durch Conſtruction in der Anſchauung dargeſtellt werden können, z. B. das Ganze iſt ſich ſelbſt gleich durch $a = a$, das Ganze iſt gröſser als ſein Theil durch $(a + b) > a$ (M. I. 16).

17. Eine analytiſche Behauptung bringt den Verſtand nicht weiter, denn ſie ſagt nichts weiter aus, als was in dem Begriffe gedacht wird, den ſie aufſtellt. (C. 3. 4). Wenn ich ſage, alle Körper ſind ausgedehnt, ſo habe ich dadurch einen deutlichen Begriff vom Körper erlangt, aber nichts geſagt, was nicht ſchon im Begriff eines Körpers als eines ausgedehnten und undurchdringlichen Dinges läge. Der Verſtand läſst es übrigens bei der analytiſchen Behauptung unausgemacht, ob es einen ſolchen Gegenſtand gebe oder nicht, ob alſo dadurch etwas Wirkliches oder nur ein Hirngeſpinſt gedacht werde. Denn wäre auch der Begriff Körper ein Hirngeſpinſt, ſo wäre dennoch der Satz, alle Körper ſind ausgedehnt, vollkommen richtig, weil es nur

auf die Verknüpfung der beiden Begriffe zu einem Urtheil ankömmt, welche richtig ist, weil der Begriff ausgedehnt im Begriff Körper liegt. Dieses logische Verhältniss der Verknüpfung zweier Begriffe durch Identität der Merkmale heisst auch die logische oder analytische Verwandtschaft. S. Affinität (Pr. 25.)

18. Eine Gattung bejahender analytischer Urtheile sind die analytischen Definitionen oder Nominalerklärungen, welche bloss die in dem Begriff liegenden Merkmale angeben. Diese Definitionen sind irrig, wenn sie Merkmale angeben, die nicht im Begriffe liegen, oder wesentliche Merkmale weglassen, die im Begriff liegen, und folglich nicht ausführlich sind, weil man der Vollständigkeit seiner Zergliederung nicht immer gewiss seyn kann. Diese Definitionen sind daher nicht so sicher, als die mathematischen, weil 1) der Mathematiker seinen Begriff selbst bestimmt, und daher durch die Definition nicht mehr und nicht weniger hinein legt, als er unter dem Begriff gedacht haben will, und 2) weil der Mathematiker durch die Construction zeigt, dass sein Begriff kein Hirngespinst ist, sondern sich in der Anschauung darstellen lässt. Dies kann der Philosoph nie bei seinen analytischen Definitionen leisten. Daher lässt sich die Methode der Mathematiker im Definiren in der Philosophie nicht nachahmen (C. 760).

Kant. Critik der reinen Vern. Einleitung. II. S. 10. f. V. S. 15. ff. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. I. Abschn. S. 189. ff. III. Hauptst. S. 314. f. Methodenlehre I. Hauptst. I. Abschn. S. 760.
Dess. Prolegom. S. 24. f. 30. f.
Schultz. Prüfung der Kantischen Critik. I. Th. S. 28 — 44.

Anarchie.

S. Gesetzlosigkeit.

Anaxagoras,

Αναξαγορας ὁ κλαζομενιος. Einer der berühmtesten Philosophen des Alterthums. Er wurde im ersten Jahre der 70. Olympiade oder 494 Jahr vor Christi Geburt

gebohren, zu Clazomene in Jonien, und war 20 Jahr alt, als Xerxes mit seiner grossen Armee über den Hellespont nach Griechenland ging. Sein Vater hiess Hegesibulus. Anaximenes, ein Philosoph der Jonischen Schule, war sein Lehrer (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 301. *A*). Anaxagoras war der erste unter den griechischen Philosophen, der sich zu einer reinen Vernunfttheologie erhob. Die ältern Philosophen der Jonischen Schule machten nehmlich die Materie zum Grundprincip, aus welchem sie alles ableiteten und erklärten, und liessen folglich keine andern als Natursachen zu. Man streitet darüber, ob Thales, Anaximander und Anaximenes eine Vernunfttheologie gehabt haben oder nicht. Cicero sagt, dass schon Thales einen Gott geglaubt habe, von dem die Welt aus Wasser gebildet worden sei. Allein Cicero widerspricht sich gleich darauf selbst, indem er sagt, dass Anaxagoras der erste gewesen sei, der die Welt einem Gott zugeschrieben habe, und dieses behaupten auch die übrigen Schriftsteller des Alterthums, die vom Anaxagoras reden (*Cicero de Natura Deor. libr. I. Cap. X. XI.*) Man trifft also in der Geschichte der griechischen Philosophie über den Anaxagoras hinaus wenigstens keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie an (M. I. 360. P. 253).

2. Anaxagoras nahm nun neben der Materie noch einen Verstand (S. 85) zum Grundprincip an. Er lehrte: nicht ein Ungefähr oder eine blinde Nothwendigkeit sei die Ursache der Ordnung und Schönheit in der Welt, sondern ein nicht zusammengesetzter, mit der Materie nicht vermischter, folglich reiner, einfacher und unendlicher Verstand (*Clemens Alexander admon. ad gentes. Colon.* 1688. *p.* 43. *D. Stromat. libr. II. p.* 364. *D*). Dieser habe die im ganzen Chaos zerstreueten und sich unter einander befindenden ähnlichen Partikelchen, die er Homoiomerien nannte, von den ihnen unähnlichen gesondert, und die ähnlichen mit einander verbunden, und so z. B. aus der Verbindung der in dem ganzen Chaos zerstreuet gewesenen Knochenpartikelchen Knochen, aus den Blutpartikelchen Blut u. s. w. gemacht, auch sei er der Urhe-

ber der Bewegung der Materie (*Cicero l. c. Diogenes Laert. in Anaxagora lib. II.*). Er machte alfo einen verftändigen Gott (νοῦς) zum Baumeifter der Welt, und wies durch diefe grofse Idee, wie Schwab (Preisfchr. S. 6) fehr richtig fagt, dem menfchlichen Geifte einen neuen Standpunct zur Betrachtung des Weltgebäudes an.

3. Diefer Philofoph wurde von feinen Zeitgenoffen und Landsleuten Verftand (νοῦς) genannt, entweder, weil fie feinen feltenen Scharffinn in Unterfuchung der Natur bewunderten, oder weil er neben der unendlichen Materie noch einen unendlichen Verftand zur Erklärung der Dinge annahm. Er ift der erfte griechifche Philofoph, welcher Bücher gefchrieben hat (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 308. *c.*), die aber leider nicht auf unfere Zeiten gekommen find. Und diefer Mann, der zuerft würdige Begriffe von der Gottheit lehrte, hatte das Schickfal, dafs er der Gottesläugnung befchuldigt, und nicht nur deshalb verklagt, fondern auch zu einer Geldftrafe von 5 Talenten verurtheilt, und aus Athen, wo er lehrte, verwiefen wurde. Allein es war die Gegenparthei des Perikles, feines Schülers, eines Staatsmannes zu Athen, den man ftürzen wollte, die ihn verfolgte. Man gründete die Anklage darauf, dafs Anaxagoras lehrte, die Sonne und die himmlifchen Körper wären irdifcher Natur, woraus folge, dafs fie nicht Götter wären (*Jofephus e. App. libr. II. S.* 1079). Anaxagoras wurde 62 Jahr alt und ftarb zu Lampfacum.

Kant. Crit. der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II. Hauptft. *** S. 253.
Diogenes Laert. lib. II. Anaxagoras.
Bayle Dict. hift. et crit. Art. Anaxagoras.
T. Lucretii. Lib. I. 830. *fq.*

Anbetung.

S. Beten.

Andacht,

devotio, devotion. Ift die Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gefinnungen. Wenn nehmlich das Gemüth durch irgend etwas fähig gemacht wird, folche Gefinnungen

anzunehmen, die dem Willen Gottes gemäſs ſind, ſo iſt der Zuſtand, worin das Gemüth ſich befindet, Andacht (R. 260). Nun iſt es aber immer nur eine moraliſche Idee, welche dieſe Wirkung hat; daher kann man auch ſagen, die Andacht iſt die Wirkung der moraliſchen Idee, ſubjectiv betrachtet, oder aufs Gemüth (R. 307). Das Gemüth befindet ſich aber vorzüglich in dieſer Stimmung, wenn es ſich Gott in ſeiner Majeſtät vergegenwärtigt oder anbetet, wenn es ſich die Wohlthaten Gottes vorſtellt oder Dankbarkeit empfindet, wenn es ein Verlangen fühlt, Gott wohlzugefallen, und wenn es zur Unterwerfung unter die Fügungen Gottes geſtimmt iſt. Die Andacht iſt alſo nicht eigentlich eine abſolute Pflicht, ſondern nur Pflicht, weil ſie zur Hervorbringung pflichtmäſſiger Geſinnungen dienen kann, und hat daher in der Religion nur den Werth eines Mittels.

2. Die Andacht iſt unterſchieden von der Erbauung, wie die Urſache von der Wirkung; denn die Andacht bewirkt oft, daſs wirklich Gott ergebene Geſinnungen im Gemüth entſtehen, welche Wirkung eben Erbauung heiſst. Die Erbauung iſt alſo nicht Rührung, denn dieſe gehört zur Andacht, das Gemüth ſtimmen, heiſst ja daſſelbe bewegen, rühren; daher liegt die Rührung im Begriff der Andacht, aber nicht im Begriff der Erbauung. Die meiſten vermeintlich Andächtigen, welche die Andacht nicht in der Stimmung des Gemüths, ſondern in der äuſsern Anbetung und Ehrenbezeugung ſuchen, und darum auch Andächtler heiſsen, oder Menſchen, die nur den Schein der Andacht haben, ſetzen die Erbauung in der Rührung, die ſie durch ihre Andächtelei bewirken. Die Wirkung der Andacht, daſs ſie den Menſchen wirklich beſſert, heiſst Erbauung. Hat die Andacht dieſe Wirkung nicht, ſo hat ſie nicht erbauet, ſo iſt ſie unwirkſam geweſen, und hat dann gar keinen Werth; denn ein Mittel hat nur dann Werth, wenn es dient, den Zweck zu erreichen. Man verwechſelt alſo die Erbauung mit der Andacht, wenn man von einer Predigt, welche die Gemüther gerührt hat, ſagt, ſie habe erbauet; ſie ver-

ſetzte eigentlich nur die Gemüther in Andacht, machte ſie aufgelegt, ſich zu beſſern, und war erbaulich. Brachte die Predigt aber wirklich Beſſerung in den Zuhörern zuwege, dann hat ſie in der That erbauet (R. 308.*).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. der bloſsen Vernunft IV. St. II. Th. §. 1. S. 260.
Allgem. Anmerk. 2. S. 307. 308.*)
Blair Predigten. I. Band. 10. Predigt. S. 188. ff.

Andächtelei,

devotio ſpuria, *bigotterie*. Iſt die Gewohnheit, ſtatt Gott wohlgefälliger Handlungen, in der unmittelbaren Beſchäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu ſetzen. Wenn man ſich nehmlich einbildet, man gefalle Gott wohl, wenn man alle Gebräuche, das Aeuſserliche in der Religion, pünctlich beobachtet, und dabei wohl gar noch ſeine ganze Aufmerkſamkeit auf innerliche, vermeinte himmliſche Gefühle und myſtiſche Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt hinrichtet. Das erſte macht die Andächtelei zum Aberglauben, das zweite zur Schwärmerei; bei beiden wird aber auf die ſittlichen Pflichten der Religion wenig geachtet. Die Andächtelei iſt alſo eine der Moralität nachtheilige Stimmung des Gemüths, bei der es der Gott ergebenen Geſinnungen nicht empfänglich ſeyn kann, weil es in der Einbildung ſtehet, es ſei ſchon Gott ergeben, ja in inniger Gemeinſchaft mit Gott (R. 286*). S. Andacht, Erbauung, Kirchengehen.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. der bloſsen Vernunft. 4. Stück. 2. Th. §. 3. S. 286*).
Blair. Predigten. I. Th. 10. Predigt. S. 196.

Anfang,

Grundſatz, Princip, *principium*, *principe*. Ein allgemeiner Satz, von dem beſondere Sätze abgeleitet werden können. Ein Princip iſt daher die erſte Erkenntniſs, von der eine ganze Reihe von Erkenntniſſen ſo abgeleitet werden kann, daſs die nächſtfolgende Er-

kenntnifs aus diefer erften Erkenntnifs, und aus diefer wieder eine andre entfpringt, z. B. Alle Menfchen find fterblich, daraus folgt, dafs auch der Menfch Cajus fterben wird; daraus folgt, dafs eine Zeit kommen wird, wo er nicht mehr wirken kann; daraus folgt, dafs fein Wirkungskreis der Zeit nach begrenzt ift u. f. w. Da wir uns bei diefer Reihe von Sätzen oder Erkenntniffen von dem Satze, Alle Menfchen find fterblich, ausgingen, fo ift diefer Satz oder diefe Erkenntnifs der Anfang, oder das Princip derfelben (C. 356).

2. Allein auch von einem folchen Satze, von dem eine Reihe anderer abgeleitet wird, fragt es fich, wo ift er her? Und da ift er entweder aus der Erfahrung, oder aus der reinen Anfchauung, oder aus dem Verftande, oder aus der Vernunft entfprungen.

3. Aus der Erfahrung entfpringen entweder nur einzelne Sätze, z. B. Cajus ift geftorben, oder doch nur folche allgemeine Sätze, die nicht mit Nothwendigkeit verbunden find, fondern nur darum allgemein find, weil noch nie eine Erfahrung ausgefallen ift, welche die Allgemeinheit diefes Satzes umgeftofsen hätte. Von einem folchen allgemeinen Satze, der fich auf eine grofse Anzahl Erfahrungen gründet, von denen keine das Gegentheil gelehrt hat, fagt man, er fei durch Induction aus der Erfahrung hergenommen. Alle Menfchen find fterblich, ift ein allgemeiner Satz aus der Erfahrung durch Induction, wenn man ihn davon ableitet, dafs bis jetzt noch kein Menfch am Leben geblieben ift. Ein folcher allgemeiner Erfahrungsfatz kann zum Oberfatz in einem Vernunftfchluffe dienen, aus dem ich vermittelft einer andern Erkenntnifs eine neue Erkenntnifs herleite. Ich kann fchliefsen:

Oberfatz: Alle Menfchen find fterblich;
Unterfatz: Cajus ift ein Menfch;
Schlufsfatz: Cajus ift fterblich.

So leite ich alfo, vermittelft der Erkenntnifs, dafs Cajus ein Menfch ift, die neue Erkenntnifs, dafs er fterblich ift, von dem Oberfatze, dafs alle Menfchen fterblich find, ab. Einen folchen allgemeinen Erfahrungsfatz durch Induction, oder Aufzählung einer Anzahl Fälle in der Er-

Erfahrung, nennt man wohl auch ein Princip oder einen Anfang. Allein eigentlich ist er das nicht, sondern er gründet sich auf eine ganze Menge einzelner Sätze, die alle vor ihm hergehen, und die nur alle in den einen Satz zusammen gefasst werden. Adam ist gestorben, Seth ist gestorben, Enos ist gestorben u. s. w. kurz, alle unsere Vorfahren sind gestorben, sie konnten also sterben, waren folglich sterblich, woraus folgt, dass alle Menschen sterblich sind, so weit unsere Erfahrung reicht.

4. Andere allgemeine Sätze entspringen aus der reinen Anschauung, und zwar so, dass sie weiter keine besonderen Sätze, wie die allgemeinen Erfahrungssätze voraussetzen, z. B. zwischen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie seyn. Dieser Satz gründet sich auf die Unmöglichkeit, sich zwischen zwei beliebigen Puncten A (Fig. 1) und D mehr als Eine gerade Linie vorzustellen. Man kann einen Jeden getrost auffordern, in Gedanken den Versuch zu machen. Es ist unmöglich. Alle gerade Linien, die man sich zwischen den beiden Puncten vorstellen will, fallen zusammen, und sind also eine und dieselbe Linie. Solche Sätze heissen Axiomen oder mathematische Grundsätze, d. i. solche, die unmittelbar gewiss sind, die nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden dürfen, sondern sich auf eine Anschauung, ohne weiter eine vermittelnde Erkenntniss zu bedürfen, gründen. Diese Sätze sind allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und sind daher in Rücksicht auf alle diejenigen Sätze, die davon abgeleitet werden können, wahre Principien oder Anfänge. Allein so wie ich einzelne Erfahrungen (in 3) auf einzelne Sätze brachte, und aus vielen solchen Sätzen einen allgemeinen Satz bildete; so giebt hier die reine Anschauung in der Einbildungskraft, weil ihr Gegentheil nicht möglich ist, den allgemeinen Satz mit strenger Nothwendigkeit. Ich erkenne daher die Eigenschaft der geraden Linie, dass nur Eine zwischen zwei Puncten liegen kann, zwar nicht aus einzelnen Erfahrungsfällen, aber doch auch nicht aus einem Begriff, sondern aus der unmittelbaren Anschauung. Dieses Princip setzt also zwar keine andern Sätze voraus, und ist in so fern ein wahres Princip, aber es setzt doch eine Anschauung voraus, und in so fern ist die Anschauung

die Quelle deſſelben, und der Satz wieder kein Anfang, ſondern nur in Vergleichung mit andern Sätzen, die dieſen Satz vorausſetzen, ein ſolcher Anfang oder ein Princip. In dieſem Falle alſo und in dem (in 3) heiſst Princip nur ein allgemeiner Satz, der als Princip oder Anfang gebraucht wird (M. I. 398).

5. Ein Princip, im ſtrengen Verſtande des Worts, muſs ein Satz ſeyn, der weder einen andern Satz, noch eine Erfahrung, noch eine reine Anſchauung vorausſetzt. Er muſs einen allgemeinen Begriff geben, der viele beſondere unter ſich begreift, und keinen allgemeinen Begriff vorausſetzt, und weder aus der Erfahrung noch einer Anſchauung entſprungen iſt. Jeder Satz, der zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen kann, iſt alſo vergleichungsweiſe (comparativ) mit dem Satze, der davon durch den Vernunftſchluſs abgeleitet wird, ein Princip, aber doch nicht ein Princip ſchlechthin oder an und für ſich (abſolute). Der Menſch iſt ſterblich, giebt den allgemeinen Begriff des Sterblichen, welcher unter der Bedingung, daſs das Ding ein Menſch iſt, dieſem beſondern, einzelnen Dinge beigelegt wird, und ſo wird dieſes Ding aus dem Begriff des Sterblichen, nach dem Princip, daſs alle Menſchen ſterblich ſind, erkannt (3).

6. Sätze, die aus dem Verſtande, unabhängig von der Erfahrung und Anſchauung, entſpringen, heiſsen Grundſätze, Principien des reinen Verſtandes. Allein auch dieſe Sätze ſind nicht Erkenntniſſe, die ganz unabhängig von aller andern Erkenntniſs wären. Denn heben wir alle Anſchauung auf, und nehmen wir alle Erfahrung weg, ſo kann es auch keine ſolchen Grundſätze des reinen Verſtandes geben. Gäbe es z. B. keinen Raum und keine Zeit, ſo könnte der Grundſatz nicht ſtatt finden, daſs alle Erſcheinungen der Anſchauung nach extenſive Gröſsen ſind, wodurch die Anwendung der Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung möglich wird. Gäbe es keine Erfahrung, ſo könnte der Grundſatz nicht ſtatt finden, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat, wodurch die Erfahrung vom bloſsen Spiel der Phantaſie unterſchieden, und alſo erſt möglich wird.

Dadurch, dafs ich etwas für die Urfache und etwas für die Wirkung erkenne, bekomme ich erft beftimmte Erfahrungsbegriffe von dem, was gefchieht. Allein da diefe Grundfätze die Anfchauung in Raum und Zeit, und die Wirklichkeit der Erfahrung überhaupt vorausfetzen, fo find fie nicht Erkenntniffe durch blofse Begriffe, und daher wieder nur comparative aber nicht abfolute Principien oder wahre Anfänge (M. I. 399).

7. Soll der Verftand Erkenntniffe aus Begriffen verfchaffen, fo kann er das alfo nicht anders als fo, dafs er einen Satz giebt, deffen Prädicat im Subject liegt, das wäre aber ein analytifcher Satz, und fetzte den Satz des Widerfpruchs voraus, welcher aber auch nur ein comparatives Princip ift, nehmlich in fo fern überhaupt gedacht wird, mufs kein Prädicat dem Subject widerfprechen. Diefer Satz ift die Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt, und fetzt die Wirklichkeit des Denkens voraus. Soll aber das Prädicat nicht im Subject liegen, und der Satz dennoch gedacht werden, fo kann das der Verftand nicht anders als unter Vorausfetzung einer Anfchauung, oder einer Erfahrung; aus blofsen Begriffen ift es ihm nicht möglich (M I. 400). Aber folche erfte (fynthetifche) Sätze, worin das Prädicat nicht im Subject liegt, und die doch weder befondere Anfchauung und Erfahrung (wie in 3 und 4), noch reine Anfchauung und Erfahrung überhaupt (wie in 5, 6. u. 7) vorausfetzen, fondern blofs durch einen beide, Prädicat und Subject, verbindenden Begriff möglich find, folche Sätze heifsen allein Principien fchlechthin (M. I. 401).

8. Solche Principien fucht man wenigftens, wenn man z. B. nach einem Satze forfcht, aus welchem eine rechtmäfsige und gerechte bürgerliche Gefetzgebung könnte abgeleitet werden. Man will einen Satz haben, den weder die Erfahrung, noch eine Anfchauung geben kann, durch welchen die Gefetze zu beftimmen wären, welche allein in der bürgerlichen Gefellfchaft ftatt finden follten. Diefe Gefetze aber beftimmen nur uns, und fchränken unfre Freiheit fo ein, dafs fie

dennoch dadurch nicht gänzlich aufgehoben wird, sondern nur jedes andern Freiheit mit der unſrigen, und die unſrige mit der jedes andern beſtehen kann. Und da alſo dieſe Principien uns ſelbſt und unſre Handlungen betreffen, und auch aus uns ſelbſt entſpringen, ſo betrifft die Frage, wie es ſcheint, nichts unmögliches.

Man ſucht aber auch Principien für die Natur der Dinge, oder abſolut oberſte Grundſätze, unter denen alle Geſetze der Natur ſtehen ſollen, und das iſt, wenn die Natur ein Inbegriff von Dingen an ſich iſt, etwas widerſprechendes, indem alsdann der oberſte Grundſatz etwas aus uns entſpringendes ſeyn ſoll, und die Natur doch etwas von uns unabhängiges iſt. Die Auflöſung dieſer Frage ſiehe in Idealismus. Hier erhellet nur ſo viel, daſs Erkenntniſs aus Principien nicht Verſtandeserkenntniſs iſt, denn dieſe ſetzt Anſchauungen voraus, Erkenntniſs aus Principien aber ſetzt gar nichts weiter voraus, ſondern beruhet auf bloſsem Denken durch Begriffe (M. I. 402. C. 358).

9. Endlich giebt es allgemeine Sätze, die aus der Vernunft entſpringen, und es giebt entweder gar keine abſoluten Principien, oder ſie müſſen ſolche allgemeine Vernunftſätze ſeyn. Es iſt alſo nun die Frage, enthält die Vernunft *a priori* ſolche Grundſätze, in denen Prädicat und Subject ſo verknüpft ſind, daſs das eine nicht in dem andern enthalten iſt, und welche ſind es? (M. I. 407. C. 362).

10. Dieſer Grundſatz iſt nun

I

Für das theoretiſche Denken:

Zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, d. h. alles, was wir mit unſerm Verſtande erkennen, das erkennen wir aus ſeinem Grunde, die Vernunft verlangt aber von dieſem Grunde wieder einen Grund, und von dieſem wieder einen u. ſ. f. bis auf einen Grund, der keinen Grund mehr hat, welcher eben darum der oberſte und abſolute Grund heiſst, und gerade ein ſol-

cher Grund ist der erörterte Grundsatz selbst. Dass die Vernunft eben diesen Grundsatz hat, sehen wir aus dem logischen Gebrauch der Vernunft. Denn wenn sie schliesst, so schliesst sie aus zwei Vordersätzen, zu deren jedem sie wieder zwei Vordersätze sucht, aus welchen jene als ihre Schlussfätze folgen, welches man Prosyllogismen, oder Schlüsse, die vorhergehen, nennt. Diese neuen Vordersätze werden dann wieder Schlussfätze aus neuen Vordersätzen, und so ist es denn eine logische (Maxime). Regel, dieses so weit zu treiben, bis es nicht mehr geht. Das heisst aber nichts anders, als es ist Vernunftgrundsatz von einer Bedingung, unter welcher etwas wahr ist, zur andern fortzugehen, bis man auf eine solche Bedingung kommt, die keiner weitern Bedingung bedarf, sondern unmittelbar wahr ist (M I. 410).

11. Dies ist nun das oberste Princip aller Principien schlechthin, aber formal, d. i. es betrifft den Gebrauch der Vernunft ohne Rücksicht auf den Inhalt desselben. Wenn die Vernunft befriedigt werden soll, so muss das Denken über jeden Gegenstand, der erkannt werden soll, so lange fortgesetzt werden, bis man auf Gründe kömmt, die weiter keines neuen Grundes bedürfen, oder auf Ursachen, welche in keiner neuen Ursache gegründet sind. Dieser Satz ist aber, obwohl er formal ist, dennoch synthetisch, denn der Begriff des Unbedingten steckt gar nicht in dem des Bedingten, sondern sein Gegentheil; auch ist der Satz eine Aufgabe, welche nie analytisch seyn kann, weil ihre allgemeine Formel ist: das A zu B machen, läge nun das B und das machen schon in A, so wäre es schon gemacht, es muss daher immer noch etwas drittes dazu kommen, wodurch A zu B gemacht wird. Zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes (A) das Unbedingte (B) finden, ist also nicht analytisch, sonst wäre das Unbedingte schon mit dem Bedingten gefunden. Mit dem Bedingten ist aber bloss seine Beziehung auf eine Bedingung, wodurch es eben bedingt ist, gegeben, aber nicht das Unbedingte (M. I. 412). Ist nun dieser Satz ein Grundsatz der Ver-

nunft, ein wahrer Anfang, oder abſolutes Princip, ſo muſs er a. real möglich ſeyn b.; nichts weiter vor ihm vorhergehen; c. es müſſen andre ſynthetiſche Sätze aus ihm entſpringen.

a. Er muſs real möglich, d. h. nicht bloſs als Princip denkbar ſeyn, ſondern es muſs auch wirklich alles, was erkannt wird, unter ihm ſtehen. Das iſt er aber nur dann, wenn man annimmt, daſs, wenn das Bedingte gegeben iſt, auch die ganze Reihe ſeiner einander untergeordneten Bedingungen gegeben iſt, welche Reihe dann nicht mehr bedingt iſt (M. I. 411); z. B. wenn E das Bedingte wäre, ſo müſste nicht nur ſeine Bedingung z. B. ſeine Urſache D, ſondern auch die Urſache von D, welche C heiſse, und auch die Urſache von C, welche B heiſse, und auch die Urſache von B, welche A heiſse, mitgegeben, d. h. in der Erfahrung zu finden ſeyn, und die Urſache A, oder eine noch weiter vor A hergehende, müſste eine ſolche ſeyn, die weiter keine Urſache hätte. Dann wäre die Reihe von jener unbedingten Urſache an, dieſe mit eingeſchloſſen, alſo wenn die unbedingte Urſache A heiſst, die Reihe:

A, B, C, D, E, ...

nicht mehr bedingt, ſondern unbedingt. Giebt es aber ſolche Reihen nicht, ſo ſcheint das Princip nicht anwendbar, nicht real möglich, folglich kein Princip zu ſeyn. Allein die transſcendentale Dialectik, ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, lehrt, daſs die abſoluten Principien oder die Grundſätze der Vernunft ſich darin von den comparativen Principien oder den Grundſätzen des Verſtandes unterſcheiden, daſs ſie transſcendent ſind, d. h. daſs in der Erfahrung nichts zu finden iſt, was vollkommen ſo wäre, wie das Princip es fordert, daſs alſo kein (empiriſcher) ſolcher Gebrauch in der Erfahrung von dem Princip gemacht werden kann, der demſelben vollkommen angemeſſen (adequat) wäre; dahingegen die Grundſätze des Verſtandes immanent ſind, d. h. daſs alles in der Erfahrung denſelben gemäſs

iſt, ja durch ſie erſt die Erfahrung möglich wird (ſie haben die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema). Es iſt z. B. ein Grundſatz des Verſtandes, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache haben muſs; es iſt gar keine Erfahrung möglich, wenn ſie nicht unter dieſem Grundſatze ſtehen ſollte, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung. Wenn das nun iſt, ſo kann keine unbedingte Urſache in der Erfahrung vorkommen, keine Urſache A, die nicht für die Wirkung einer andern, obwohl vielleicht unbekannten, Urſache erkannt würde, und folglich kann es keine unbedingte Reihe von Urſachen und Wirkungen geben, wie die obige A, B, C, D, E ſeyn ſollte. Der Grundſatz der Vernunft, zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden (10), iſt alſo transſcendent, d. i überſteigt die Grenzen aller Erfahrung, und bleibt nicht innerhalb der Erfahrungserkenntniſs (iſt nicht immanent). Für das theoretiſche Denken giebt es alſo wirklich kein abſolutes, oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hätte, oder in der Erfahrung einen Gegenſtand anträfe, der völlig unter dieſem Princip enthalten wäre. Die Vernunftprincipien gehen nehmlich gar nicht unmittelbar auf Erfahrung, wie die Verſtandesgrundſätze; ſondern ſo wie die Verſtandesgrundſätze Einheit in die Erfahrung bringen, und dadurch das Mannichfaltige zur Erfahrung Gegebene zu einem Ganzen machen (ſo daſs es nicht mehr ſo einzeln und iſolirt iſt, wie es durch die ſinnlichen Eindrücke in uns zum Bewuſstſeyn kömmt, ſondern ein zuſammenhängendes Ganzes ausmacht), ſo machen die ſpeculativen Vernunftprincipien wieder aus den Grundſätzen des Verſtandes ein Ganzes, oder ein Syſtem, und ſetzen ihnen in dem Unbedingten gleichſam einen idealen Punct, in welchen alle aus der Anwendung der Verſtandesgrundſätze auf den Stoff der Erfahrung entſtehende Reihen zuſammenlaufen, z. B. die Reihe der Urſachen und Wirkungen nach einer unbedingten, d. h. ſolchen Urſache hin, die keine Urſache weiter hat, welche aber in der Erfahrung nirgends zu finden, und daher ideal iſt. Dies (in 10) angeführte ſpeculative Vernunftprincip iſt daher eine bloſs logiſche

(oder formelle) Vorschrift, sich im Aufsteigen, von Bedingung zu Bedingung, zu immer höhern Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern, um dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsre Erkenntniss zu bringen, so wie die Verstandesgesetze Verstandeseinheit in den zur Anschauung gegebenen Stoff bringen, und dadurch aus ihm Erfahrung erzeugen. Man hat aber das Bedürfniss der Vernunft, Einheit in die Verstandeserkenntnisse zu bringen, missverstanden, und jenes logische Princip (in 10) für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten, d. h. für einen solchen, durch welchen die reinen Verstandesgrundsätze möglich werden, da doch diese für sich bestehen, und in einem ganz eigenen Vermögen, nehmlich dem Vermögen, Erfahrungserkenntniss zu erzeugen, oder zu denken und zu erkennen gegründet sind. Verstandeserkenntniss gehet aufs Verstehen der sinnlichen Objecte, Vernunfterkenntniss aber auf die Vollständigkeit der Verstandeserkenntniss, die eben so unabhängig von Vernunftprincipien ist, wie die blosse Anschauung, wenn man sie nicht auf Begriffe bringen will, von Verstandesgrundsätzen. Aus Missverstand wollte (postulirte) man also in den Gegenständen der Erfahrung selbst eine solche unbeschränkte Vollständigkeit der Reihen aller ihrer Bedingungen finden (M. I. 604), weil man sie für Dinge an sich hielt, bei denen freilich die ganze Reihe aller Bedingungen mit sammt dem Unbedingten wirklich vorhanden und folglich zu finden seyn müsste (M. I. 606). Daraus sind nun manche Missdeutungen und Verblendungen in diejenigen Vernunftschlüsse eingeschlichen, deren Obersätze aus reiner Vernunft hergenommen, und solche absolute Principien sind, weil man diese Principien für Postulate ansahe, d. h. für Sätze, deren Forderungen in der Erfahrung erfüllt werden können, da sie doch eigentlich nur Petitionen sind, das heisst Aufforderungen an den Verstand, nach ihnen die Erfahrungserkenntniss immer weiter zu treiben, nehmlich immer jenem idealen Puncte zu (M. I. 413. 605), weil wir es nehmlich nicht mit Dingen an sich, sondern mit Erscheinungen zu thun haben, die nur so weit wirklich sind, als die Erkenntniss durch Erfahrung und durch die Gesetze dersel-

ben getrieben werden kann, und aufser derfelben nicht fo vorhanden find, fondern durch die Anwendung der Erfahrungsgefetze erft erzeugt werden, nach welchen wir aber immer mitten in der Reihe der Erfahrungen, nie am Anfange und nie am Ende find, und folglich die Vollftändigkeit der Reihe nie finden (C. 365).

b. Diefes Princip ift aber auch darin **abfolut**, dafs nichts weiter vor ihm vorhergehet. Denn es gehet weder ein neues Princip als Bedingung des Satzes (in 10) vorher, weil diefer Satz das Unbedingte fordert, alfo etwas, über das fich weiter nichts denken läfst; noch etwa eine Erfahrung, denn das Unbedingte ift in keiner Erfahrung zu finden, und die Erfahrung ift möglich ohne daffelbe.

c. Dennoch entfpringen aus diefem Vernunftprincip fynthetifche Sätze, obwohl nicht die Verftandesgrundfätze (in welchem Falle es ein transfcendentales Princip wäre, wofür man es aus Mifsdeutung immer gehalten hat). Denn man kann zu jeder Reihe von Bedingungen eine denken, die man als unbedingt betrachtet, und ihr folglich die Beftimmungen beilegen, die das Unbedingte von dem Bedingten unterfcheiden, wodurch fynthetifche Sätze *a priori* über jedes befondere Unbedingte logifch möglich werden.

Solcher fynthetifchen abfoluten Vernunftprincipien giebt es eigentlich drei, weil es drei Reihen von Bedingungen giebt, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fucht, nehmlich fo viel als es Categorien des Verhältniffes (der **Relation**) giebt (M. I. 427. C. 379). S. **Vernunftbegriffe**.

α Die Categorie der **Subftanz** und des **Accidenz** giebt die Reihe vom Prädicat zum Subject, das immer wieder Prädicat eines andern Subjects ift, gleich als könnte man endlich einmal auf ein Subject kommen, das nicht mehr Prädicat ift. Das wäre nun ein **unbedingtes** Subject, das den Begriff einer **unbedingten** Subftanz enthielte. Die **Petition** der Vernunft heifst alfo hier: **Zu der Reihe aller Accidenzen und Subftanzen die unbedingte Subftanz zu finden, die nicht weiter das Accidenz einer andern Subftanz ift.**

β Die Categorie der Urfache und Wirkung giebt die Reihe von dem Gegründeten zum Grunde, der immer wieder in einem andern Grunde gegründet ift, gleich als könnte man endlich einmal auf einen letzten Grund kommen, der nicht in einem andern gegründet wäre. Das wäre nun ein unbedingter Grund, der den Begriff einer unbedingten Urfache enthielte. Die Petition der Vernunft heifst alfo hier: Zu der Reihe aller Wirkungen und Urfachen die unbedingte Urfache zu finden, die nicht weiter die Wirkung einer andern Urfache ift.

γ Die Categorie der Wechfelwirkung giebt die Reihe aller Glieder der Eintheilung, von welchen keins fehlt, gleichfam als könnte man das ganze Aggregat aller Glieder der Eintheilung umfaffen. Dann wäre die Eintheilung vollendet, und folglich erhielt das ganze Aggregat den Begriff eines unbedingten Alls, aufser dem es weiter nichts mehr gäbe. Die Petition der Vernunft hiefs alfo: das unbedingte All zu finden, zu welchem alles Uebrige als ein Glied zum Ganzen gehört (M. I. 428).

12. Diefe Grundfätze der fpeculativen Vernunft oder Principien fchlechthin find alfo nicht, wie die Verftandesgrundfätze, conftitutiv, d. h. geben dem Verftande nicht das Gefetz, wie er erkennen mufs, fo wie die Grundfätze des Verftandes den Erfcheinungen das Gefetz geben, welchem fie unterworfen feyn müffen. Sondern fie find blofs regulativ, d. i. fie geben dem Verftande blofs eine Vorfchrift, wie er verfahren foll, nehmlich in der Reihe der Erfahrungen nirgends, als wäre es eine Grenze, ftehen zu bleiben, fondern immer nach einer neuen Erfahrung zu forfchen, welche die Bedingung der zuletzt erkannten Erfahrung enthalte. Das drückt Kant fo aus, diefe Principien geben dem Verftande den Regreffus (Zurückgang) in der Reihe der Bedingungen auf, oder fordern den Verftand auf, von Bedingung zu Bedingung zurück zu gehen. Aber fie fetzen nicht feft, dafs in der Sinnenwelt ein wirklich Unbedingtes vorhanden feyn müffe, in welchem Fall fie keine Vernunftprincipien, fondern Grundfätze des Ver-

ſtandes wären; welches aber nicht möglich iſt, weil zwar jede Erfahrung ihre Grenzen hat, die aber nie unbedingte Grenzen ſind, ſondern ſolche, die von gewiſſen Bedingungen im erfahrenden Subject abhängen, z. B. daſs er nicht früher lebte, oder ſeine Sinne nicht weiter reichen u. ſ. w. (M. I. 616).

13. Das theoretiſche Princip ſchlechthin ſagt alſo nicht, was ein Object wirklich ſei, denn es gehet gar nicht auf Objecte, welches allein die Sache der Verſtandesgrundſätze iſt; ſondern es ſagt, wie der Erfahrungs-Regreſſus anzuſtellen ſei, nehmlich ſo, daſs keine Erfahrungsgrenze für eine abſolute gelten muſs. Denn das ſchlechthin Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen, indem in derſelben alle Subſtanz wieder Accidenz einer andern, alle Urſache wieder Wirkung einer andern, und keine Wechſelwirkung die letzte unter allen iſt. Der Regreſſus der Wahrnehmungen müſste ſonſt auch hinter dem Abſolutunbedingten auf Nichts, oder das abſolute Leere ſtoſsen, welches ein Widerſpruch iſt; indem wahrnehmen ohne etwas, das wahrgenommen wird, den Begriff des Wahrnehmens ſelbſt aufhebt, welcher den Begriff von etwas, das wahrgenommen wird, als eins ſeiner Merkmale enthält (M. I. 617. 626. C. 537).

14. Bei dem Gebrauche eines ſpeculativen Vernunftprincips in der Sinnenwelt kann alſo nicht davon die Rede ſeyn, etwa das Unbedingte einmal aufzufinden, oder einmal an die abſolute Grenze aller Erfahrung zu kommen, denn eine ſolche giebt es nicht; ſondern davon, wie weit wir im Erfahrungs-Regreſſus, bei Zurückführung der Erfahrungen auf ihre Bedingungen, zurück gehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als einer, dem Gegenſtande angemeſſenen, Beantwortung der Fragen, nach ihren Gründen, ſtehen zu bleiben, weil wir nirgend wo ſtehen bleiben müſſen, da wir nirgends ans Ende kommen (M. I. 624. C. 543).

15. Folglich iſt ein theoretiſches Vernunftprincip nur gültig, als eine Regel, die Erfahrung mög-

lichst weit fortzusetzen und zu erweitern; aber nicht das absolute Ende aller Erfahrung als wirklich vorhanden anzunehmen und aufzusuchen. Das wäre aber der Fall, wenn die Objecte der Erfahrung Dinge an sich wären; da sie aber Erscheinungen sind, so müssen sie den Verstandesgrundsätzen unterworfen seyn, die von keinem Unbedingten und absoluten Ende etwas wissen (M. I. 625. C. 544).

16. In (11, c. α. β. γ.) ergaben sich drei theoretische Vernunftprincipien, von welchen (α) und (γ) aus Missverstand die Veranlassung zu einer eingebildeten Erkenntniss der Seele und des allervollkommensten Wesens wurden, wie unter den Titeln Paralogismus und Ideal zu finden ist. Das Princip in (β) aber betrifft die Reihe der Ursachen und Wirkungen, und da giebt es nach den vier Titeln der Categorien vier solcher Reihen, und daher vier Fortgänge (Regressus) zu dem Unbedingten, woraus vier theoretische Principien entspringen, die ich hier zwar anführen, aber jedes derselben unter seinem eigenen Namen und im Artikel Antinomie erläutern, und deren Ableitung von den 4 Titeln der Categorien unter dem Wort cosmologische Idee zeigen werde. Diese Principien sind also:

a. Der Quantität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist ein Regressus in unbestimmte Weite, sowohl dem Raume als der Zeit nach, s. Antinomie 4, A. a. und Zusammensetzung.

b. Der Qualität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt geht der Regressus in der Theilung, sowohl des Raums als der Materie ins Unendliche, s. Antinomie 4. A. b. und Theilung.

c. Der Relation (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist alles, was geschieht, nothwendig, geschieht es aber durch

ein moralisches Wesen, so ist die Handlung zwar als Naturwirkung nothwendig, und in so fern erklärbar, obwohl ohne moralischen Werth; aber als moralisch nicht in den Gesetzen der Natur, sondern in der Vernunft, einem (zu einer ganz unbegreiflichen, intelligibeln, nur des Moralgesetzes wegen, nothwendig gedachten Welt gehörigen) Dinge an sich gegründet, und in so fern frei, und von moralischem Werth, obwohl unerklärbar, s. Antinomie 4. B. a. und Freiheit.

d. Der Modalität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt hat alles, was da ist, seinen Grund in seiner Naturursache, und ist in so fern nicht absolut, sondern nur hypothetisch nothwendig, d. i. zufällig; aber die ganze Reihe des Zufälligen ist (in so fern uns das Moralgesetz nöthigt, den Erscheinungen ein, von einem nothwendigen Wesen abhängiges) Ding an sich zum Grunde zu legen, in einem nothwendigen intelligibeln Wesen gegründet, s. Antinomie 4. B. b. und Nothwendigkeit.

17. Die Vernunftprincipien sollen eigentlich alle Verstandeskenntnisse in Eine Einheit zusammen fassen, welche allemal ein Vernunftbegriff (eine Idee) ist, deren Object in der Erfahrung nie gefunden wird, z. B. unsre Kenntnisse von dem Zusammenhang der grossen Weltkörper enthalten dadurch Einheit, dass wir uns den Fortgang ins Unendliche als vollendet vorstellen, unter der Idee eines Ganzen, das wir Welt nennen. Eine solche Einheit, in der alles, als in Einem Princip zusammenhängt, heisst eine systematische Einheit. Das Princip stellt also eine solche systematische Einheit, z. B. die Idee eines Weltganzen auf, um unsre Verstandeserkenntniss in Ein System zu verbinden. Dieses Princip ist aber darum doch nicht subjectiv oder ein solches, das blos von der Beschaffenheit eines einzelnen denkenden Subjects abhängt; sondern objectiv, oder ein solches, das die Beschaffenheit eines Objects allge-

mein und nothwendig bestimmt. Dieses Object ist aber nicht ein Erfahrungsobject der sinnlichen Anschauung, wie bei den Grundsätzen des Verstandes; sondern ein ideales Object, oder Vernunftwesen, also nichts Wirkliches. Dieses ideale Object, z. B. das Weltganze, ist das Ziel, das dem Verstandesgebrauch die Richtung giebt. Für diesen ist das Vernunftprincip ein regulativer Grundsatz, der dem Verstande das Gesetz vorschreibt, nach welchem sich derselbe in seinem Geschäfte, Erfahrungserkenntniss hervorzubringen, richten muss (M. I. 832. 833. C. 708).

18. Der Grundsatz der Vernunft

II

Für das practische Handeln

ist: Nach einer solchen Maxime zu handeln, durch die man wollen kann, dass sie allgemeines Gesetz werde, d. h. wenn du handelst, so liegt deinen Handlungen stets eine Regel (Maxime) zum Grunde, nach welcher du handelst. Diese Regel mag nun ihren Grund wieder in andern Regeln haben, und so fort, aber der oberste Grund aller deiner Handlungsregeln (Maximen) soll die Maxime seyn, dass du stets nach solchen Maximen handeln willst, in der dein Wille mit eingeschlossen seyn kann, dass alle vernünftige Wesen nach dieser Maxime handeln, dass sie also als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte. Dass die practische Vernunft aber diesen Grundsatz hat, das sehen wir daraus, weil der Gegenstand, welcher durch die Handlung bewirkt werden soll, bei moralischen Handlungen nicht der Grund (*causa finalis*) derselben seyn darf. Bei einer sittlichen oder moralischen Handlung, als solcher, ist gar nicht die Frage, was bringt die Handlung für Nutzen oder Schaden, was wird durch sie für mich, den Handelnden, bewirkt, wie steht es mit ihrem Einfluss auf meine Wohlfahrt? sondern bloss, ist sie moralisch gut oder schlecht? Folglich ist der Wille, der eine moralische Handlung, als solche, hervorbringen soll, aller Antriebe beraubt. Es bleibt daher für den Willen nichts übrig, als die allgemeine Gesetzmäsig-

keit der Handlung überhaupt, d. i. dafs fie fo befchaffen fei, dafs fie als gefetzmäfsig für jedes vernünftige Wefen erkannt werden kann. Gefetz ift aber eine Handlungsregel, von der keine Ausnahme gilt, folglich ift die allgemeine Gefetzmäfsigkeit der Handlung diejenige Befchaffenheit derfelben, dafs fie von einem jeden vernünftigen Wefen, welches nicht nach finnlichen Antrieben, fondern nach Gefetzen handeln foll, in dem gegebenen Fall gefchehen mufs (M. II. 31. G. 17.).

19. Dies ift das oberfte Princip aller practifchen Principien oder Grundfätze des fittlichen Handelns, d. i. folcher Sätze, welche den Willen allgemein beftimmen und wieder mehrere befondere Maximen unter fich haben. Es ift aber ein unbedingtes Princip, denn es fetzt kein anderes practifches Princip weiter voraus, enthält aber felbft das Unbedingte, allgemeine Gefetzmäfsigkeit, wodurch jeder andere practifche Grundfatz bedingt oder beftimmt wird, was er enthalten mufs, wenn er practifch oder fittlich feyn foll. Er ift ebenfalls formal, d. i. er betrifft den Gebrauch der practifchen Vernunft, ohne Rückficht auf irgend eine beftimmte, gegebene Handlung, oder auf ein Object, das durch eine Handlung bewirkt werden foll. Wenn die Handlung nach Grundfätzen der practifchen Vernunft gefchehen foll, fo mufs fie durchaus nach einer Maxime gefchehen, welche allgemeine Gefetzmäfsigkeit hat. Diefes Princip ftehet daher auch *a priori* feft, wie alle Principien der Sittlichkeit, eben weil der Begriff der allgemeinen Gefetzmäfsigkeit die Criterien der Apriorität, Allgemeinheit und Nothwendigkeit (hier nehmlich moralifche, welche fich nicht durch, du mufst, fondern durch, du follft, ankündigt), in fich fchliefst (M. II, 44). Diefes Princip iftferner nicht analytifch (alfo fynthetifch), denn in dem Begriff des Willens liegt es nicht, dafs er gerade nach diefem Princip handle. Ein Begehrungsvermögen, das die zweckmäfsigften Mittel zu wählen wüfste, Naturtriebe zu befriedigen, und keine Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit derfelben kennte, wäre auch ein Wille, obwohl kein practifcher, keine prac-

tische Vernunft. Die Verknüpfung einer durch das practische Princip bedingten Handlung mit einem Willen, als Prädicat desselben, oder die Möglichkeit eines Willens, der einer sittlichen Handlung fähig ist, beruhet also nicht auf der Möglichkeit eines Willens überhaupt; aber auch nicht auf einer Erfahrung, denn in der Erfahrung finden wir keinen so vollkommen gesetzmäfsigen Willen, der, wider den Einflufs aller Neigungen, blofs nach dem Princip der allgemeinen Gesetz mäfsigkeit handelte. Worauf gründet sich denn also die Nothwendigkeit der Verknüpfung eines Willens mit einer allgemein gesetzmäfsigen Handlung? Auf der Idee einer Vernunft, die über alle sinnlichen Antriebe völlige Gewalt hat. Ein jeder, der sich über seine unsittlichen Handlungen Vorwürfe macht, so wie ein jeder, der es sich zum Vorsatz macht, sittlich zu handeln, kurz ein jeder, der moralisch gute und böse Handlungen unterscheidet, setzet voraus, dafs er eine solche Vernunft wirklich habe, und ohne sie könnte er auch nicht einmal von der Moralität einer Handlung etwas wissen, weil es in der Erfahrung keine vollkommen moralische Handlung giebt (G. 50 *)

20. Dieser Grundsatz heifst auch das Moralprincip, und ist als Vernunftprincip ebenfalls ein Princip schlechhin, unterscheidet sich aber vom Princip der speculativen Vernunst dadurch, dafs es nicht auf den Verstand geht, und demselben etwa zum erkennen dienen soll, sondern auf den Willen zum handeln. Es ist aber für den Willen nicht regulativ, d. i. es giebt demselben nicht etwa blofs eine Vorschrift, wie er verfahren soll, um, den Antrieben der Sinnlichkeit zu Folge, sich dem gröfstmöglichen Wohlseyn immer mehr zu nähern, und nirgends, als wäre er an der Grenze der Befriedigung und des Genusses, stehen zu bleiben; sondern es ist constitutiv für den Willen, d. h. es giebt demselben ein Gesetz, wie er handeln soll, ohne alle Rücksicht auf jene Antriebe der Sinnlichkeit. Der Grundsatz der Vernunft: Handle nach einer solchen Maxime, durch die du wollen kannst, dafs sie allgemeines Gesetz werde, ist also nicht transscendent,

oder überſteigt nicht die Grenzen alles Handelns; ſondern es muſs der Vernunft möglich ſeyn, durch die Idee des Geſetzes im Felde der Erfahrung eine wirkende Urſache zu werden, d. h. moraliſch zu handeln, wider alle ſinnliche Antriebe. Hier, im practiſchen Felde, wird alſo, nach Kants Ausdruck, der Gebrauch der Vernunft, der im ſpeculativen Felde transſcendent iſt, immanent, oder ſie wirkt wirklich in der Erfahrung, durch ihre Grundſätze. Für das practiſche Wollen giebt es alſo wirklich ein abſolutes oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hat, oder in der Erfahrung einen Gegenſtand, obwohl nicht ganz vollkommen, hervorbringt, der unter dieſem Princip enthalten iſt, nehmlich moraliſche, von allem Einfluſſe ſinnlicher Antriebe freie, Handlungen (P. 83.).

Das Uebrige über Grundſatz und Princip ſ. unter dieſer Ueberſchrift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. II. Abth. Einl. A. S. 356 — 359. C. S. 362 — 366. I. Buch. II. Abſchn. S. 379. II. Buch. II. Hauptſt. VIII. Abſchn. S. 536 f. IX. Abſchn. S. 543. f. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 728.

Deſſ. Grundleg. zur Met. der Sitten. S. 17. 50 *)

Deſſ. Critik. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Haupſt. S. 83.

Anfang der Welt.

S. Anfangen.

Anfangen

zu ſeyn, ſchlechthin, *oriri*, *commencer*, bedeutet das Entſtehen der Subſtanz, ſo daſs ein Zeitpunct vorhergeht, in dem ſie nicht war, welches in der Erfahrung nicht möglich iſt. Denn eine leere Zeit kann nicht wahrgenommen werden, und wir würden daher die Entſtehung der Subſtanz nie wahrnehmen, ſondern uns bloſs bewuſst ſeyn, daſs wir anfingen, die Subſtanz wahrzunehmen; wären aber Dinge vorher vorhanden, ſo daſs wir das Entſtehen von Etwas daran

knüpfen könnten, ſo wäre dieſes Etwas, was entſtünde, nicht eine Subſtanz, ſondern das Accidenz einer bereits vorhandenen Subſtanz. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehn, worauf ein Zeitpunct folgen müſste, in dem die Subſtanz, welche verginge, nicht mehr vorhanden wäre, welches ebenfalls in der Erfahrung nicht möglich iſt. Das Entſtehen und Vergehen kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, folglich entſtehen und vergehen in der Erfahrung nur Accidenzen, aber nicht Subſtanzen. Nun beſtehet aber alle Veränderung nur im Entſtehen und Vergehen, folglich wird die Subſtanz durch das Entſtehen und Vergehen der Accidenzen verändert, die Accidenzen aber werden nicht verändert, ſondern wechſeln (M. I. 271. 270. C. 231.).

Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanzen würde es ſogar unmöglich machen, daſs es nur Eine Zeit gäbe. Denn es würden zwei Zeiten neben einander ſeyn, nehmlich diejenige Zeit, welche durch den Wechſel der Accidenzen beſtimmt wird, in welcher die Accidenzen entſtehen und vergehen, oder ihr Daſeyn verfließt; und diejenige Zeit, in welcher die Subſtanzen wechſeln, entſtünden und vergingen, oder ihr Daſeyn verflöſſe. So beſtimmt das Aufgehen und Untergehen der Sonne, dieſer Wechſel im Verhältniſſe derſelben gegen unſre Erde, durch den Umſchwung der letztern, den Zuſtand der Erde, und dadurch die Zeit derſelben; allein dieſe Zeit ſtünde in gar keiner Verbindung mit der, in welcher die Sonne gänzlich aufhörte zu ſeyn, ſo daſs auch von der Materie derſelben nichts übrig bliebe; wenn nun nach derſelben auch die Erde gänzlich verginge, ſo müſste etwas Beharrliches vorhanden ſeyn, an welchem man dieſen Wechſel (das Vergehen der Sonne und der Erde nach einander) knüpfen könnte, ſo daſs dieſer Wechſel den Zuſtand dieſes Beharrlichen, und dadurch die Zeit beſtimmte. Dann wären aber Sonne und Erde nur Accidenzen dieſes Beharrlichen. Gäbe es aber kein ſolches Beharrliches, ſo wären die (empiriſchen) Zeiten, welche man erfahren könnte, nicht zuſammenhängend. Der Wechſel der Accidenzen der

Sonne würde die Zeit der Sonne bestimmen, so lange sie vorhanden wäre, da aber erst die Erde nach der Sonne entstünde, und verginge, so würde die Zeit der Erde ebenfalls nur durch ihre Accidenzen bestimmt werden, beide Zeiten würden aber nicht zusammenhängen, sondern es würde zwischen beiden eine Zeitlücke seyn, weil man die leere Zeit zwischen beiden nicht erfahren könnte. Folglich würde das eine ganz andre Zeit seyn, in welcher Sonne und Erde nach einander entstünden und vergingen, als diejenige, in welcher, durch den Umschwung der Erde um ihre Axe, oder der Sonne um die ihrige, die Zustände derselben verändert werden. Beide Zeiten wären verschiedene Zeiten, nicht Theile Einer und derselben Zeit, sondern Zeiten, die sich neben einander befinden, oder zugleich wären, ohne doch zu gleicher Zeit zu seyn, weil sie nicht zu Einer und derselben Zeitreihe gehören; denn während dass in der Zeit die Accidenzen wechselten, wechselten zugleich in einer andern Zeit darneben die Substanzen selbst. Das ist aber ungereimt, denn alle Zeiten sind nur Theile Einer und derselben Zeit, und verschiedene Zeiten können nicht zugleich seyn, sondern sie müssen nach einander seyn (M. I. 272)*).

Verschiedene Zeiten können nicht wahrgenommen werden, oder empirisch d. i. Gegenstände der Erfahrung werden, ohne etwas Beharrliches, das zu aller Zeit ist, und wodurch die Theile der empirischen Zeit so an einander hängen, dass keine Zeitlücke in der Wahrnehmung entsteht, wodurch auch die Einheit in der Erfahrung, und damit alle Erfahrung, aufhören würde. Folglich ist die Beharrlichkeit eine nothwen-

*) Das hier angeführte Marginale ist unrichtig ausgedrückt, und muss so heissen: Oder es müssten zwei verschiedene empirische Zeiten zugleich seyn, diejenige, in welcher das Daseyn der Substanzen, und diejenige, in welcher das Daseyn der Accidenzen verflösse, welches ungereimt ist.

dige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen als Dinge, oder Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind, oder etwas von ihnen ausgesagt (prädicirt) werden kann. Denn von dem, was nicht bleibend ist, kann nichts ausgesagt werden. Daher müssen die Accidenzen selbst, z. B. die Bewegung, als bleibend, oder beharrlich, d. i. als Substanzen betrachtet werden, wenn sie der Begriff des Subjects zu Prädicaten in einem möglichen Urtheil seyn sollen. Das Beharrliche nennen wir nun die Substanz, welche folglich weder schlechthin anfangen, noch vergehen kann (M. I. 273. C. 232).

Die Frage vom Anfange der Substanz ist für die Metaphysik von der gröfsten Wichtigkeit. Schon in den ältesten Zeiten hat man sich darüber gestritten, ob die Welt angefangen habe zu seyn, oder ob sie immer gewesen sei. Bei diesem Streit hat man nicht bedacht, dafs dieses eigentlich der Streit der Vernunft mit dem Verstande sei. Die Vernunft fordert nehmlich Vollendung der Reihe, im Rückgang von einem Accidenz zum andern in einer Substanz, die nicht weiter Accidenz ist, (s. Anfang. II. c. α). Der Verstand hingegen fordert, dafs auch das allerletzte Glied noch eine Substanz habe, an der ihr Entstehen geknüpft werden müsse. Man hat daher mit der Entscheidung dieses Streits nie zu Ende kommen können. Nach der critischen Philosophie allein ist es möglich, s. Antinomie 4, A, a, und Zusammensetzung. Auch führt uns die Unmöglichkeit eines Anfangs schlechthin in der Erfahrung oder sinnlichen Welt, oder des Anfangs der Substanz, auf die Grenzen unsrer Erkenntnifs. Dies scheint auch der teleologische Zweck der Metaphysik als Naturanlage in uns zu seyn, aufserdem dafs sie dem Verstand nie erlaubt, in seinen Nachforschungen stille zu stehen, ihn auf die Grenzen seines Gebiets hinzuweisen. Denn es kömmt nicht auf uns ab, ob wir die Frage vom Weltanfang aufwerfen wollen oder nicht, sie liegt nothwendig in unsrer Vernunft, sie läfst sich auch nicht abweisen, sondern fordert eine genugthuende Antwort, und findet doch diese Befriedigung in keiner Erfahrung. Die Sinnenwelt enthält keinen absoluten Anfang, s. Antino-

mie 4, A, a. Alle Anfänge in der Sinnenwelt ſind ſubaltern, d. i. ſie ſetzen immer wieder etwas anders voraus. Die Sinnenwelt ſelbſt, als Idee des Ganzen aller Gegenſtände der Erfahrung, iſt kein Object der Erfahrung, ſie kann alſo auch weder anfangen noch vergehen*); aber in der Sinnenwelt entſteht und vergeht alles, was wir wahrnehmen, weil wir nicht die Subſtanz ſelbſt, ſondern nur ihren Zuſtand wahrnehmen, dem wir vermöge unſers Verſtandes etwas Beharrliches oder die Subſtanz unterlegen müſſen, ohne welches ſich das Entſtehen und Vergehen weder wahrnehmen noch denken läſst, und dieſer Zuſtand iſt es, welcher entſteht und vergeht. S. Accidenz.

Die Baumgartenſche Metaphyſik hat den Begriff des Anfangens nicht getroffen, wenn ſie ſagt: es ſei die Veränderung eines Dinges in ein der Zeit nach Gegenwärtiges; denn das Ding, das anfängt, leidet keine Veränderung dadurch, daſs es anfängt, weil es noch nicht vorhanden, und folglich noch kein Ding war.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 231. f.

Angebohren.

S. Hang.

Angebohrne

Vorſtellungen, *ideae innatae*, *conceptus connati*, *idées innées* heiſsen im Gegenſatz gegen erworbene (*conceptus*

*) Es verſteht ſich, daſs hier die Rede iſt von der Welt als Gegenſtand der Erfahrung, die als ſolche ein Inbegriff der Erſcheinungen, und in uns iſt. Wenn uns aber das Moralgeſetz auf eine intelligibele Welt der Dinge an ſich hinführt, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, und auf einen Schöpfer der intelligibeln Welt, ſo iſt das kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern eines Vernunftglaubens, wovon wir aber

acquiſiti) ſolche, die in der Seele ſchon vorhanden ſind, ehe noch das Erkenntniſsvermögen iſt in Thätigkeit geſetzt worden. (P. 254.) Die Critik der practiſchen Vernunft verwirft ſie, und behauptet, nur die Anlage, oder die Möglichkeit zu gewiſſen Vorſtellungen in der Seele, welche dann, durch das, zur Bildung der Erfahrungserkenntniſs, in Thätigkeit geſetzte Erkenntniſsvermögen, aus ſich ſelbſt erzeugt, und folglich aus den in dem Gemüth liegenden Geſetzen (dadurch, daſs man bei Gelegenheit der Erfahrung auf ſeine Handlung achtet) abſtrahirt, und folglich erworben werden.*) Das ſind die ſogenannten Vorſtellungen *a priori*, die folglich von den angebohrnen des Plato und andrer Philoſophen wohl unterſchieden werden müſſen. Der Grund oder die Möglichkeit zu dieſen Vorſtellungen iſt allein angebohren. So iſt z. B. die Möglichkeit dazu, daſs wir Anſchauungen des Raums haben können, angebohren, die Anſchauung des Raums ſelbſt aber entſpringt *a priori*, wenn das Gemüth ſolche Eindrücke empfängt, aus denen es vermittelſt jener angebohrnen Anlage äuſſere Objecte bilden muſs. So wird alſo die formale Anſchauung, die man Raum nennt, aus der Receptivität der Sinnlichkeit, durch ihre eigenthümliche, ihr angebohrne Beſchaffenheit erzeugt, wenn ſie durch die Eindrücke, die ſie bekömmt, gleichſam geſchwängert worden. Dieſe Erzeugung der Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, der reinen Verſtandesbegriffe (Categorien) z. B. Exiſtenz, Nothwendigkeit, Subſtanz, Urſache u. ſ. w., und der Vernunftbegriffe (Ideen) z. B. Welt, Gott, Seele, Freiheit u. ſ. w., kann man *acquiſitio ori-*

nichts begreifen und verſtehen. Die Schöpfung der Welt wird alſo durch obige Behauptung nicht umgeſtoſsen, denn die Schöpfung betrifft nicht die Erſcheinungen, ſondern die Dinge an ſich.

*) *Conceptus in Metaphyſica obvii quaerendi ſunt in ipſa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, ſed e legibus menti inſitis (attendendo ad eius actiones occaſione experientiae) abſtracti, adeoque acquiſiti. Kant de mundi ſenſibilis etc.* §. 8.

ginaria oder eine ursprüngliche Erwerbung, die Erzeugung hingegen der Anschauungen und Begriffe, welche jenen *a priori* gemäſs ſind, z. B. einer beſtimmten Gröſse, Figur, Urſache, u. ſ. w. *acquiſitio derivativa* oder eine abgeleitete Erwerbung nennen.

In welchem Sinne Plato, Descartes, Malebranche und Leibnitz von angebohrnen Begriffen reden, ſetzt Hiſsman ſo auseinander:

1. Plato behauptete, in der Seele des Menſchen lägen alle menſchlichen Kenntniſſe, die ſie ſchon in einem vergangenen Leben gehabt, und aus demſelben mit in das gegenwärtige Leben herübergebracht habe. Man brauche ſich daher nur einen einzigen Gegenſtand in das Gedächtniſs zurückzurufen, und anhaltend nachzuforſchen, ſo könne man alle damit verbundenen Wahrheiten wiederfinden; denn Unterſuchen und Lernen heiſse weiter nichts, als ſich erinnern. Descartes und Leibnitz*), welche doch auch angebohrne Begriffe behaupteten, verwarfen beide die angeführte Hypotheſe des Plato, die er im Menon und Phädrus aufgeſtellt hat.

2. Plato, Descartes und Malebranche behaupteten, Gott habe der Seele gewiſſe Vorſtellungen ganz entwickelt mitgegeben, oder lieſse die Seele mit ihnen gebohren werden. Nach Leibnitzens Meinung ſind zwar dieſe Vorſtellungen mehr als bloſse Anlagen oder Möglichkeiten zu Vorſtellungen (welches Kants Behauptung iſt), denn ſie liegen in der Seele, wie die Grundſtriche zur künftigen Statüe im Marmor; aber ſie äuſsern ſich doch nicht eher, als bis ſie durch Erfahrung und Raiſonnement entwickelt werden (*Descartes Meditat. de prima Phi-*

*) *Mais cette opinion n'a nul ſondement, et il est aiſé de juger que l'ame devoit deja avoir des cannoiſſances innées dans l'état précédent, (ſi la préexiſtance avoit lieu) quelque reculé qu'il pût être, tout comme ici: elles devroient donc auſſi venir d'un autre état précédent, ou, elles ſeroient enfin innées ou au moins concréées, ou bien il faudroit aller a l'infini, et faire les ames éternelles, au quel cas ces connoiſſances ſeroient innées en effet, parcequ'elles n'auroient jamais de commencement dans l'ame etc.* Leibnitz. *Nouv. Eſſ. ſur l'Ent. hum. liv. I. ch. I. p. 35. ed. de Raſpe.*

losoph.' Medit. III. und *V. Epistol. Part. II. Epist.* 54. — 59. *Princip. philos. Part.* I. 5. 13. *Leibnitz Nouv. Ess. Liv. I. ch.* 1 — 3. *Liv. II. ch.* 1. *Act. Erudit.* 1684. *p.* 541).

3. Alle vier Philosophen sahen ein, dass man die Entstehungsart gewisser Erkenntnisse (nehmlich der *a priori*) aus der Erfahrung nicht erklären kann, daher lassen Plato, Descartes und Malebranche sie übersinnlich entstehen, der erste schon vor der Geburt, die beiden letztern, mit der Geburt von der Gottheit anerschaffen werden. Leibnitz macht zwar auch die Seele zur Quelle derselben, will aber, dass sie erst durch Hinzukunft sinnlicher Eindrücke und des Raisonnements entwickelt werden.

4. Alle Vertheidiger der angebohrnen Vorstellungen vom Plato bis auf Leibnitz hielten es für einen Beweis einer angebohrnen Wahrheit, wenn sie vom ganzen oder grössten Theil des menschlichen Geschlechts geglaubt wird. Leibnitz verwarf diesen Beweis, und sagte, der durchgängige Beifall des menschlichen Geschlechts sei höchstens eine Anzeige*), aber keine Demonstration eines angebohrnen Grundsatzes, dessen entscheidender Beweis einzig darin zu suchen sei, dass seine Gewissheit bloss auf dem, was in uns ist (dem innern Bewusstseyn) beruhet.

5. Vor Leibnitz hatten alle angebohrne Begriffe und Grundsätze das Privilegium, ohne Beweis überall für wahr zu passiren. Leibnitz räumte ihnen diesen grossen Vorzug nicht ein, und drang vielmehr auf eine Demonstration derselben.*)

6. Locke verwarf alle angebohrnen Vorstellungen, selbst alle Anlage oder Möglichkeit dazu, und suchte, wie Epicur, alle Erkenntniss (auch die *a priori*) von der Erfahrung abzuleiten (*Ess. conc. l'Ent humain. L. I.*)

*) *Pour moi, je me sers du consentement universel non pas comme d'une preuve principale, mais comme d'une confirmation, car les verités innées, prises pour la lumiere naturelle de la raison, portent leurs caracteres avec elles comme la geometrie, car elles sont enve-*

7. Kant verwirft ebenfalls alle angebohrnen Vorstellungen*), behauptet aber eine Anlage oder Möglichkeit dazu im Erkenntnißvermögen des Menschen, woraus sie bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen, und daher nicht angebohrne Vorstellungen, sondern Vorstellungen *a priori* genannt werden müssen (Ueber eine neue Entdeck. S. 68. f.)

Hißmann. Bemerkungen über einige Regeln für den Geschichtsschr. philosoph. Syst. über Dutens Unters. und über die angebohrnen Begriffe des Plato, Descartes und Leibnitz, im Teutsch. Merk. 1777. October II. S. 22—52.

Angebot,

das Angebot, *oblatio*, *l'offerte*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch bei einem Vertrag dem Andern bekannt gemacht wird, worüber man mit ihm einen Vertrag schließsen will. Bei einem, jeden Vertrage sind nehmlich zwei Personen, eine, welche etwas verspricht, und die der Promittent heißt, und eine, der etwas versprochen wird, welche der Promissar genannt wird. Der Vertrag fängt sich nun damit an, daß er vorbereitet wird, welches das Tractiren heißt. Dieses Tractiren bestehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen das Angebot der erste ist. Dieses bestehet also darin, daß der Promittent dem Promissar etwas anbietet, oder

lopées dans les principes immediats, que vous reconnoissés vous mêmes pour incontestables. Leibnitz. Nouv. Ess. sur l'Entend. hum. liv. I. ch. 2. p. 55.

*) *Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum conceptus uterque (temporis ac spatii) sit connatus an acquisitus. Posterius quidem per demonstrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem caussae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus est. Kant de mundi sensibilis etc. §. 15.*

erklärt (sagt), dass er mit ihm worüber einen Vertrag schliessen will. Der Verkäufer z. B. bietet, entweder mit Worten, oder stillschweigend, seine Waare an. Der Verkäufer auf dem Markte sitzt da, um seine Waare zu verkaufen, welches ein stillschweigendes Angebot ist; jeder Kaufmann übt diesen rechtlichen Act der Willkühr schon dadurch aus, wenn er sich das Recht zu handeln erwirbt, d. i. sich vom Staate für einen gültigen Kaufmann erklären läfst*) (sich, nach einem Magdeburgschen Kunstausdruck, vollständig macht, vermuthlich, weil es das letzte ist, was ausser dem Lernen u. s. w. geschehen muss, um ein Kaufmann zu werden, wodurch er dann in die Kaufmannschaft, oder die Gesellschaft der Kaufleute überhaupt, oder auch nur eines gewissen Theils derselben aufgenommen wird). Das Angebot heisst auch das Anerbieten, und ist eine Declaration oder Willenserklärung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98.

Angebotene,

das Angebotene, *oblatum*. Dasjenige, worüber ein Vertrag gemacht wird (K. 98). Es hat den Namen von dem ersten Act der freien Willkühr bei einem Vertrage, dem Angebot, s. Angebot. Dasjenige also, was einer bei einem Vertrag anbietet, z. B. das Pferd, welches der Rosshändler verkaufen will, ist das Angebotene. Dieses muss der, dem es angeboten wird, erst billigen, es muss ihm (dem Promissar) angenehm seyn, sonst kann es nicht zum Abschliessen des Vertrags kommen. Billigt er aber das Angebotene, so ist das Tractiren zu Ende, aber noch nichts von beiden Seiten erworben, sondern beide Theile gehen nun erst zu den Acten des

*) Zwar kann Jemand sich auch aufnehmen lassen, um gewisse Vorrechte zu geniessen; dieses ist aber eine Ausnahme von der Regel.

Abschliessens über, welche das Versprechen von der einen und das Annehmen von der andern Seite sind.

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98.

Angenehm,

iucundum, *agréable*. Diejenige Beschaffenheit eines Gegenstandes der Sinnlichkeit, vermöge der er zum Begehren desselben reitzt, oder das Angenehme ist ein Object, das vermittelst der Empfindung (dadurch, dass sie in die Sinne fällt) auf das Begehrungsvermögen Einfluss hat, und dasselbe zum Begehren des Objects bestimmt, oder auch dasjenige, was den Sinnen in der Empfindung (als sinnliche Vorstellung) gefällt, was vergnügt oder ergötzt (*delectat*). Denn eben dadurch, dass etwas den Sinnen in der Empfindung gefällt, bestimmt es das Begehrungsvermögen zum Begehren des (angenehmen) Gegenstandes (C. 576. 21. 7.).

2. Angenehm kann aber ein Gegenstand nicht Jedermann seyn, und daher kann nicht ein Jeder den Gegenstand begehren. Wenn nehmlich das Begehrungsvermögen soll so beschaffen seyn, dass es einen gewissen sinnlichen Gegenstand begehren soll, so muss dasselbe von den Empfindungen, die der Gegenstand, dadurch, dass er das Gemüth afficirt, in demselben hervorbringt, abhängen, d. h. die Empfindung verhält sich zur Begehrung oder Begierde wie die Ursache zur Wirkung. Die Wirkung muss aber nothwendig auf die Ursache folgen, so wie also der Eindruck des Gegenstandes auf das Gemüth, welcher Empfindung heisst, entsteht, so entsteht auch die Begehrung. Diese Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Empfindung heisst die Neigung. Allein die Empfindung würde die Begehrung nicht unmittelbar hervorbringen, wenn nicht auch in dem Gemüth eine Anlage dazu da wäre, das Object zu begehren, welche wirksam wird durch die Empfindung. Diese Anlage heisst der Naturtrieb. Sobald dieser Naturtrieb einmal durch den Einfluss eines Gegen-

ſtandes geweckt oder in Wirkſamkeit geſetzt iſt, ſo beſtimmt er das Begehrungsvermögen zum Begehren, das Begehrungsvermögen bedarf des Gegenſtandes, und dieſe Beſtimmung des Begehrungsvermögens heiſst das Bedürfniſs, in ſubjectiver Bedeutung; aber auch den Gegenſtand, den das Begehrungsvermögen begehrt, nennt man ein Bedürfniſs, in objectiver Bedeutung. Alle Subjecte, für welche Gegenſtände angenehm ſind, fühlen ein Bedürfniſs derſelben, und dieſe Gegenſtände ſind für ſie Bedürfniſſe. Der angenehme Gegenſtand läſst aber dem bedürftigen Subject keine Freiheit, ſich ſelbſt irgend woraus einen Gegenſtand der Luſt zu machen, es iſt dabei keine Wahl (M. II. 458). Das Intereſſe der Sinne zwingt den Beifall ab, es iſt unmöglich für dasjenige Subject, welches ein ſinnliches Wohlgefallen an der Exiſtenz eines Objects hat, daſſelbe nach Willkühr nicht mehr angenehm zu finden; obwohl der angenehmſte Gegenſtand dem Subject, dem er ſo angenehm iſt, unangenehm und widerlich gemacht werden kann, entweder durch die Phantaſie oder eine andere Modificirung der Sinnenorgane. Daſs nun ein Subject dieſen oder jenen Naturtrieb hat, gehört zu der eigenthümlichen Beſchaffenheit derſelben, folglich auch, daſs ihm ein Gegenſtand angenehm iſt oder nicht. Die Annehmlichkeit, oder die Beſchaffenheit, daſs etwas angenehm iſt, iſt nicht bloſs in dem angenehmen Gegenſtande, ſondern zugleich in der Beſchaffenheit, des Subjects, dem ein Gegenſtand angenehm iſt, gegründet, folglich kann einem Subject ein Gegenſtand angenehm ſeyn, der einem andern unangenehm, einem dritten gleichgültig iſt (G. 38. *).

3. In Anſehung des Angenehmen beſcheidet ſich alſo ein Jeder, daſs ſein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl, nehmlich ſein beſonderes, individuelles Gefühl gründet, und wodurch es möglich wird, daſs ihm der Gegenſtand gefällt, ſich auch bloſs auf ſeine Perſon einſchränke. Man ſollte daher nicht ſagen, der Canarienſect iſt angenehm, der Faſan iſt wohlſchmeckend, ſondern er iſt mir angenehm, für meinen Geſchmack wohlſchmeckend. Und ſo nicht allein im Geſchmack der Zunge, des Gau-

mens, sondern auch dem, was für die Augen und Ohren jedem angenehm ist. Dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem andern todt und erstorben; dem einen gefällt roth am besten, dem andern blau; der eine sieht für jeden Gegenstand eine eigene bestimmte Farbe gern, der andere möchte, dafs eine Anzahl Gegenstände alle seine Lieblingsfarbe hätten. Man findet, dafs Einer den Ton der Blaseinstrumente, der Andre den der Saiten-instrumente, der Dritte Trommeln und Pauken vorzieht. Man kann also nicht darüber streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht, denn was dem Einen angenehm ist, das ist dem Andern unangenehm (M. II. 461). Gleichwohl findet man auch, dafs manches Object vielen Menschen angenehm ist, allein dieses giebt doch nur die Erfahrung, man kann daher nicht in absoluter, sondern nur in comparativer Bedeutung sagen, dafs diese Objecte allgemein angenehm sind, d. h. die meisten Menschen, oder auch vielleicht alle, an denen man die Wahrnehmung bisher anstellte, fanden das Object angenehm. Eine solche Allgemeinheit heifst besser Einhelligkeit. Nach dieser Einhelligkeit sagt man dann wohl, der Fasan ist wohlschmeckend, und wer das nicht zugiebt, hat keinen feinen Geschmack, d. h. sein Geschmacksorgan ist nicht geübt genug, das wohlschmeckend zu finden, was die meisten im Wohlschmack geübten Zungen wohlschmeckend finden. Diese Einhelligkeit giebt also keine universalen Regeln, d. h. solche, von denen keine Ausnahme gilt, sondern nur generale, oder solche, die in den meisten Fällen gelten. Mit dem Schönen und Guten ist es hierin ganz anders. Niemand gründet sein Urtheil, dafs etwas schön oder gut sei, auf sein individuelles Gefühl, das ihm allein eigen ist, sondern in Ansehung des Schönen fordert ein Jeder, dafs alle Menschen, wie er, Wohlgefallen an dem Object, welches er für schön erklärt, finden sollen; und in Ansehung des Guten fordert ein Jeder, dafs alle Menschen, wie er, das für gut erkennen sollen, was er dafür erkennt. Niemand wird sagen, das ist mir schön, oder das finde ich nur zu einem gewissen Zweck nützlich, oder das ist nur für mich sittlich gut (M. II, 462, 463. U. 18. U. 20.).

4. Ist dem Subject der Gegenstand angenehm, so ist ihm auch das Daseyn des Gegenstandes angenehm. Diese Annehmlichkeit des Daseyns eines Gegenstandes heisst das Interesse an demselben, und der Gegenstand interessirt mich, wenn sein Daseyn mir angenehm ist. Wer aber aus Interesse handelt, der hat es sich zur Regel gemacht, seine Handlung nach der Annehmlichkeit einzurichten, die das Daseyn eines Objects für ihn hat; daher heisst die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von einer solchen Regel auch das Interesse, und wenn er so handelt, so sagt man, er handelt interessirt. (U. 9).

Das Angenehme ist auch hierin vom Schönen und vom Guten unterschieden. Wenn der Gegenstand so beschaffen ist, dass er bloss mein Wohlgefallen an demselben rege macht, ohne dass das Daseyn desselben Einfluss auf mein Gefühl der Lust hat, so ist der Gegenstand schön, interessirt aber der Gegenstand, so ist er angenehm. Bei dem schönen Gegenstande habe ich bloss ein Wohlgefallen an dem Gegenstande. Die Existenz des Gegenstandes aber kann mir gleichgültig oder gar zuwider seyn, z. B. die eines schönen Pallastes, der vom Schweiss der Unterthanen erbauet ist. Ein solches Wohlgefallen drücke ich dadurch aus, dass ich sage: der Gegenstand gefällt mir. Der angenehme Gegenstand hat hingegen Einfluss auf meinen Zustand, oder macht mein Interesse rege, und dieses drücke ich dadurch aus, dass ich sage: er vergnügt mich (U. 7.). Das erste Urtheil drückt den Beifall aus, den ich dem schönen Gegenstande geben muss, das zweite aber giebt die Neigung an, die das Daseyn des Gegenstandes zu demselben in mir erzeugt. Ist der Gegenstand aber in einem hohen Grade angenehm, so ist das Vergnügen, das er macht, so innig, dass das Subject sogar nicht einmal gern über ihn urtheilt, sondern nur das innige Vergnügen fühlt, welches geniessen genannt wird, und dessen auch vernunftlose Thiere fähig sind, dahingegen der Genuss des Wohlgefallens am Schönen vornehmlich im Urtheil

bestehet, dessen nur vernünftige Wesen fähig sind (M. II. 450. 457. U. 15.).

Wenn der Gegenstand gut ist, so hat ebenfalls das Daseyn desselben auf mein Gefühl der Lust Einfluss, aber das Daseyn gefällt dann nicht vermittelst der Empfindung (als etwas, das in die Sinne fällt), sondern vermittelst eines Begriffs (als etwas im Verstande vorhandenes, es sei nun vermittelst des Begriffs, dass es Mittel zu einem Zweck ist, oder, dass es an sich gut ist, im ersten Fall ist es das Nützliche, im zweiten das sittlich Gute). Das Angenehme gefällt also durch Empfindung, das Schöne durch Reflexion, das Nützliche durch den Begriff vom Object, dass es wozu gut ist, das Gute (M. II. 456) durch den Begriff vom Object, dass es an sich gut ist (M. II. 457. 452. U. 10.). Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu seyn. Man gebraucht nehmlich gemeiniglich dauerhaft angenehm und gut als gleichbedeutend. So sagt man von einem Essen, was dem Geschmack stets angenehm ist, es schmeckt gut, und versteht darunter, dass dem so Urtheilenden der Geschmack des Essens jedesmal angenehm sei. Allein eigentlich ist das unbestimmt und fehlerhaft gesprochen, denn gut ist das Wort, das entweder das bezeichnet, was das Moralgesetz billigt, das sittlich Gute, oder das, was zu einem Zweck taugt; beides aber ist nicht das, was durch gut schmecken ausgedrückt werden soll, nehmlich dass es dem Geschmack unmittelbar gefällt. Man könnte zwar auch sagen, die wohlschmeckende Speise sei zweckmäfsig für den Geschmack; allein das verstehet man nicht darunter, wenn man sagt, dass sie gut schmeckt, welches man schon daraus sieht, dass man nicht sagen kann, sie schmeckt nützlich, sondern sie ist nützlich. Der Unterschied besteht nehmlich darinn, dass, wenn gut, im Sinne des Nützlichen, von der wohlschmeckenden Speise gebraucht werden soll, so bringe ich diese erst unter ein Vernunftprincip vermittelst des Begriffs eines Zwecks. Gesetzt, wir wollten z. B. diesen Abend eine leckere Mahlzeit halten, und uns durch unsere Gaumen vergnügen, so haben

wir einen Zweck. Wer aber den Zweck will, der will auch die Mittel. Will ich mich durch den Gaumen vergnügen, so muſs ich nicht was wohlriechendes oder wohlklingendes, sondern wohlschmeckendes essen. Das sind Vernunftprincipien der Willensbestimmung nach Zwecken. Nun weiſs ich, ein Fasan ist wohlschmeckend, er taugt also zu meinem Zweck, und wird mir, wenn ich ihn habe, zu meinem Vorhaben nützlich seyn. Aber dadurch, daſs er zu meinem Zweck dient, ist er nicht angenehm, wohl aber dient er dadurch, daſs er dem Geschmack angenehm ist, zu meinem Zweck. Hier brauchte ich also Verstand und Urtheilskraft, um den Fasan für nützlich zu erklären, oder für gut dazu, mich durch den Gaumen zu vergnügen; aber ihn für angenehm zu erklären, bedarf es keines Begriffs von Mittel oder Zweck, sondern bloſs, daſs ich den Fasan koste und schmecke, und daſs ich weiſs, daſs dasjenige, was mir unmittelbar (ohne Begriffe z. B. des Zwecks oder der Sittlichkeit dazu nöthig zu haben) gefällt, wenn ichs schmecke, angenehm heiſst (M. II. 453. U. 11.).

5. Selbst in den gemeinsten Reden macht man diesen Unterschied. Ein Kind will noch von einer Speise essen, ein Beweis, daſs ihm die Speise angenehm ist, daſs sie seiner Zunge und seinem Gaumen behagt; allein die Mutter schlägt es ab, ihm noch von der Speise zu geben, mit den Worten, es ist nicht gut, und will damit sagen, es könnte dir schädlich seyn, schlimme Folgen für deine Gesundheit haben, wenn du noch davon äſsest. So kann also etwas angenehm seyn, und dennoch einen Zweck vernichten, d. h. schädlich oder nicht gut seyn. Rhabarber ist unangenehm für vieler Menschen Geschmack, und dennoch gut, nehmlich für den, welchem die Gesundheit Zweck ist, sie ist nützlich oder unsrer Gesundheit zuträglich. (M. II. 454).

6. Wir haben also nun die unterscheidenden Merkmale des Angenehmen gefunden, nehmlich wenn etwas angenehm ist, so

a. darf es nicht gerade Jedermann gefallen (2), sondern das Vergnügen, das es verursacht, ist nicht allgemein (3);

b. das Daseyn des angenehmen Gegenstandes ist ebenfalls angenehm, oder der Gegenstand interessirt (4. 5).

c. der Gegenstand und das Daseyn desselben vergnügen unmittelbar, ohne Reflexion und ohne Begriff (4. 5).

Das Vermögen, in Beurtheilung des Angenehmen mit mehrern zusammenzustimmen (oder der Einhelligkeit darin (3)) heifst der Sinnengeschmack. Ein Jeder hat aber seinen eigenen Sinnengeschmack, weil es ein Urtheil über einen Gegenstand in Ansehung seines Verhältnisses zum Gefühl ist, welches nur subjectiv ist, und blofs comparative Allgemeinheit oder Einhelligkeit giebt (3) (M. II. 465).

7. Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Daher sind die angenehmen Gefühle nur dem Grade nach verschieden, und darauf beziehen sich auch ihre verschiedenen Namen, z. B. anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. s. w. deren Beschaffenheit die empirische Psychologie untersucht. Es kömmt folglich bei Beurtheilung des Einflusses desselben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an, und diese läfst sich also durch nichts als nur durch die Quantität verständlich machen. Dennoch kann ein Jeder für sich selbst eine Tafel der angenehmen Objecte, geordnet nach der Anzahl ihrer Reize, seinen eigenen Gefühlen nach, entwerfen. Eine solche Tafel würde also für jedes Subject anders aussehen, oder die Objecte würden in jeder derselben in einer andern Ordnung auf einander folgen, eben weil die besondere Modification der Sinnenorgane eines jeden Individui die Annehmlichkeit bestimmt. Es hängt diese Ordnung sogar von dem Zustande ab, worin sich das Subject befindet, z. B. eine Tafel über den Wohlgeschmack des Obstes würde ganz anders aussehen, wenn sie wäre entworfen worden, da das Subject durstete, als da es hungerte. Denn im ersten Fall würden

die saftreichen Früchte der Zahl der Reize nach oben an stehen, im letztern Falle hingegen die mehlreichen oder mussigten. Eben so würde der Weinkenner die Weine nicht immer nach derselben Ordnung auf einander folgen lassen, sondern nach dem Zustande, worin sich seine Zunge jedesmal befände. U. 113.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Ahth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abschn. S 576.
Dessen Grundl. zur Met. der Sitten. S. 38 *)
Dessen Critik der Urtheilskraft I. Th. §. 3. S. 7. ff. §. 4. S. 10. ff. §. 5. S. 14. ff §. 7. S. 18. ff.

Animalisch.

S. Animalität.

Animalität,

animalitas, la vie animale. So heisst das Leben in der Materie, oder diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie aus einem innern Princip zur Bewegung oder Ruhe bestimmt werden kann. Wenn die Materie so beschaffen ist, dass sie ohne Einwirkung einer andern Materie aus der Ruhe in Bewegung, oder umgekehrt, aus der Bewegung in Ruhe gesetzt wird, so ist sie animalisch (C 403), so ist z. B. alles Vergnügen ein animalisches Gefühl, d. h. ein Gefühl in der Materie, das den Grund der Veränderung des Zustandes eines Körpers, aus der Ruhe in die Bewegung, oder umgekehrt, enthält. Da wir nun kein anderes inneres Princip, oder innern Grund kennen, der den Zustand einer Substanz verändern könnte, als das Begehren, das Begehren aber nicht im äussern Sinn ist: so sind wir genöthigt, in jeder Materie, in so weit sie animalisch ist, ein Begehrungsvermögen vorauszusetzen. Folglich ist alle Materie, als solche, eigentlich leblos, weil Materie etwas im äussern Sinn befindliches ist. Finden wir aber eine Materie, welche animalisch ist, so müssen wir ihr einen Grund der Animalität, ein Lebensprincip beilegen, welches daher nicht etwas in der Materie seyn kann, son-

dern ein in einem innern Sinn befindliches und mit der Materie nicht räumlich, sondern virtualiter (der Wirkung nach) verknüpftes Begehren. Ein solcher innerer Grund der Veränderung des Zustandes der Materie heifst ihr Lebensprincip, oder ihre Seele, und eine begrenzte Materie oder ein Körper mit einer Seele virtualiter verknüpft, ein lebendes Wesen. S. Materie, Seele.

2. Die Animalität eines Körpers aber, oder diejenige Beschaffenheit desselben, dafs er aus einem innern Princip in Bewegung gesetzt werden kann, bestehet in zwei Stücken, worin er sich von jedem andern Körper, der nur durch äufsere Einwirkung eines andern Körpers aufser ihm, also nur mechanisch in Bewegung gesetzt werden kann, unterscheidet, in der Irritabilität und Sensibilität.

a. Die Irritabilität oder Reizbarkeit ist eine ganz besondere und eigenthümliche Kraft der thierischen Muskelfasern, welche den thierischen Körper der willkührlichen Bewegung fähig macht. Sie ist das eine vermittelnde Princip, wodurch dem Lebensprincip im innern Sinne die Veränderung des Zustandes des thierischen Körpers zur Bewegung oder Ruhe möglich wird. Man kann sie daher die Thierkraft nennen.

b. Die Sensibilität oder Fühlbarkeit ist eine ganz besondere und eigenthümliche Kraft der Nerven, welche die thierischen Körper der äufsern und innern Eindrücke und folglich der Empfindung fähig macht. Sie ist das zweite vermittelnde Princip zwischen dem innern Lebensprincip und der Materie, und da durch sie allein Vorstellungen möglich werden, und sie auch Vorstellungen voraussetzt, so kann sie die Seelenkraft heifsen.

Kant. Crit. der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. 403.
Dess. Crit. der Urtheilskraft. I. Th. §. 53. Anmerkung S. 225.

Anlage,

Dispoſition, *diſpoſitio*, *diſpoſition*. Die Beſtandſtücke und die Formen ihrer Verbindung, die zu etwas erforderlich ſind, z. B. die Anlagen des Menſchen ſind die Beſtandſtücke, die dazu erforderlich ſind, um ein Menſch zu ſeyn, und die Formen ihrer Verbindung. Sie iſt urſprünglich, wenn ſie zu der Möglichkeit eines ſolchen Weſens nothwendig gehört; wenn das Weſen aber auch ohne dieſelbe möglich wäre, ſo iſt die Anlage zufällig (R. 18).

Anlagen des Menſchen zum Begehren.

1. Man kann die Anlagen des Menſchen, die ſich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen, auf drei Klaſſen, als Elemente deſſen, wozu der Menſch beſtimmt iſt, bringen, nehmlich die Anlage (R. 13)

a) für die Thierheit des Menſchen, als eines lebenden;

b) für die Menſchheit des Menſchen, als eines vernünftigen;

c) für die Perſönlichkeit des Menſchen, als eines der Zurechnung fähigen Weſens (R. 14.).

Anmerk. Die letzte iſt nicht ſchon im Begriff der zweiten enthalten, ſondern muſs nothwendig als eine beſondere Anlage betrachtet werden; denn daraus, daſs einer Vernunft zu ſpeculiren hat, folgt noch nicht das Vermögen einer practiſchen Vernunft, oder ſich unmittelbar durch die Vorſtellung des Geſetzes, ohne alle Rückſicht auf Vortheil oder Schaden, bloſs um des Geſetzes ſelbſt willen zum Handeln beſtimmen zu laſſen.

2. Die Anlage für die Thierheit des Menſchen, oder die Möglichkeit deſſelben zu leben, kann man unter dem allgemeinen Titel der phyſiſchen und bloſs mechaniſchen Selbſtliebe, d. i. einer ſolchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Eine ſolche mechaniſche Selbſtliebe haben daher auch die unvernünftigen Thiere, ſie nähren ſich, pflanzen ſich fort und leben in Gemeinſchaft mit andern Thieren. Sie iſt dreifach:

a) zur Erhaltung feiner felbft;
b) zur Fortpflanzung feiner Art;
c) zur Gemeinfchaft mit feines Gleichen. (R. 14.)

3. Die Anlagen für die Menfchheit, oder die Möglichkeit des Menfchen vernünftig zu leben und mit Ueberlegung zu handeln (zur Klugheit), können auf den allgemeinen Titel der zwar phyfifchen, aber doch vergleichenden Selbftliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; fich nehmlich nun in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Dem Menfchen mufs es nehmlich, durch die Einrichtung feiner Natur, möglich feyn, geneigt und fähig zu werden, feinen Zuftand mit dem Zuftande andrer Menfchen zufammen zu halten, um zu beurtheilen, ob diefe oder Er ihren Naturtrieben beffer genugthun, oder fie beffer befriedigen, und wer alfo unter ihnen der glücklichfte ift. Von diefer vergleichenden Selbftliebe rührt die Neigung her, fich in der Meinung Anderer einen Werth zu verfchaffen, oder der Trieb nach Ehre; und zwar urfprünglich blofs der der Gleichheit (ein Menfch will fo viel feyn als jeder Anderer): keinem über fich Ueberlegenheit zu verftatten, mit einer beftändigen Beforgnifs verbunden, dafs Andere darnach ftreben möchten; woraus nach gerade eine ungerechte Begierde entfpringt, fich über Andere eine Ueberlegenheit zu erwerben, fich über Andere zu erheben, und diefe unter fich hinabzufetzen. Man fieht hier alfo die Anlage zur Eiferfucht und Nebenbuhlerei (R. 15.)

4. Die Anlage für die Perfönlichkeit, oder die Möglichkeit zur Moralität, ift die Empfänglichkeit der Achtung für das moralifche Gefetz, als einer für fich hinreichenden Triebfeder. Solche Anlage ift das moralifche Gefühl, welches, wenn es Triebfeder der Willkühr wird, zugleich Zweck diefer Naturanlage wird; von ihr rührt alfo der gute Character her, oder diejenige Befchaffenheit der Willkühr, dafs fie das moralifche Gefühl in ihre Maxime aufgenommen hat, welche Befchaffenheit, wie über-

haupt jeder Character der freien Willkühr, etwas ift, das nur erworben werden kann, deffen Möglichkeit aber auf unfrer Natur beruhet, oder wozu die Anlage in uns vorhanden feyn mufs (R. 16).

5. Diefe drei Anlagen können nun nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachtet werden. Die erfte (2) hat keine Vernunft, die zweite (3) nur pragmatifche, oder andern Triebfedern dienftbare, die dritte (4) aber allein für fich felbft practifche, d. i. unbedingt gefetzgebende Vernunft zur Wurzel. Allein diefe Anlagen im Menfchen find nicht allein (negativ) gut, fie widerftreiten nicht dem moralifchen Gefetze, fondern fie find auch Anlagen zum Guten, fie befördern die Befolgung des Gefetzes. Diefe Anlagen gehören auch zur Möglichkeit der menfchlichen Natur, und find alfo urfprünglich. Die beiden erftern kann der Menfch zweckwidrig gebrauchen, aber nicht vertilgen.

6. Wenn wir nehmlich die Anlage zur Thierheit (2) betrachten, fo finden wir, dafs fie zwar nicht die Wurzel von Laftern fei, dafs aber doch durch die Willkühr Lafter auf fie gepfropft werden, und fo aus ihr entfpriefsen können. Man kann fie Lafter der Rohigkeit der Natur heifsen. Diefer Lafter giebt es, nach der dreifachen Anlage zur Thierheit, eigentlich drei, welche hernach, nach der phyfiologifcheu Befchaffenheit des Menfchen und feinen Verhältniffen zu den übrigeu Menfchen, Modificationen leiden, nehmlich:

a) die Völlerei, oder die zweckwidrige Befriedigung des Erhaltungstriebes, wider das Moralgefetz;

b) die Wolluft, oder die zweckwidrige Befriedigung des Fortpflanzungstriebes, wider das Moralgefetz.

c) die wilde Gefetzlofigkeit, oder die zweckwidrige Befriedigung des Gefelligkeitstriebes, wider das Moralgefetz (R. 15).

Diefe Lafter heifsen in ihrer höchften Abweichung vom Naturzwecke viehifche Lafter, weil derjenige, der fich ihnen überläfst, auf die beiden übrigen Anlagen gar keine Rückficht weiter nimmt. Da man aber doch

weiſs, daſs ſelbſt bei ſolchen Menſchen, die wir viehiſche nennen, noch Klugheit und moraliſches Gefühl anzutreffen iſt, ſo kann man es wohl als möglich anſehen, daſs unter jeder Hinabſinkung zum Vieh noch eine tiefere ſeyn könne, und alſo iſt die höchſte Abweichung nur eine Idee, die im hohen Grade bei Menſchen als erreicht angeſehen wird. Es läſst ſich hierauf eine Eintheilung der Pflichten gründen, welche den viehiſchen Laſtern entgegen geſetzt ſind, daher giebt es auch drei Tugenden, nehmlich: Nüchternheit, Keuſchheit und Gerechtigkeit.

7. Wenn wir die Anlage für die Menſchheit betrachten, ſo finden wir wiederum, daſs ſie nicht die Wurzel von Laſtern ſei, aber doch Laſter, vermittelſt der Willkühr und vergleichenden Vernunft (welche nehmlich bloſs ſpeculirend iſt, und nichts vom Moralgeſetz weiſs, als welches zur Anlage für die Perſönlichkeit gehört), darauf gepfropft werden können. Dieſe Laſter ſind die der geheimen und offenbaren Feindſeligkeit. Sie entſtehen, wenn der Menſch beſorgt, daſs Andere ſich bemühen, ſich eine verhaſste Ueberlegenheit über ihn zu verſchaffen. Dann entſteht die Neigung in ihm, der Sicherheit halben, ſich eine Ueberlegenheit über diejenigen zu verſchaffen, die ſich darum bemühen, als Vorbauungsmittel gegen den Erfolg dieſer Bemühungen. Die Idee eines ſolchen Wetteifers iſt an ſich nichts böſes, ſie ſchlieſst die Wechſelliebe nicht aus, und ihr Naturzweck iſt eigentlich, als Triebfeder, zur Cultur zu dienen. S. Cultur. Sie wird nur böſe, wenn ſie mit Uebertretung des Moralgeſetzes ausgeführt wird; dann entſtehen Laſter, die in ihren höchſten Abweichungen vom Naturzwecke alle Wechſelliebe ausſchlieſsen und teufliſche Laſter heiſsen. (R. 16.).

8. Wenn wir die Anlage für die Perſönlichkeit betrachten, ſo finden wir, daſs keine Laſter aus ihr entſprieſſen und auf ſie gepfropft werden können, aber daſs ſie doch die Möglichkeit zur Unmoralität, ſo wie zur Moralität enthalte. Die Idee des moraliſchen Geſetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Perſönlichkeit nennen. Sie iſt die

Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit als eines Dinges an sich, folglich ganz intellectuell betrachtet). Das ist etwas, das nur erworben werden kann, dessen Möglichkeit aber, d. i. die Anlage dazu, dennoch in unsrer Natur vorhanden seyn muss, worauf aber schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann. Diese Anlage ist die Möglichkeit, die Achtung fürs Gesetz in unsre Maxime aufzunehmen. Dieses ist eine Anlage zur Persönlichkeit und noch nicht die Persönlichkeit selbst, sondern ein subjectiver Grund derselben, ein Zusatz zur Persönlichkeit. Diese Anlage ist daher auch nicht der Grund einzelner Tugenden oder Laster, sondern der Moralität oder Sittlichkeit überhaupt, ohne sie wäre der Mensch weder moralisch noch unmoralisch. (R. 17).

Der Mensch hat noch mehrere Anlagen, z. B. seine Anlagen zum Dichten, zur Malerei, überhaupt zu den Künsten, Wissenschaften u. s. w. Hier ist aber nur die Rede von den Anlagen des Menschen, die sich auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

Kant. Religion innerhalb der Grenzen. I. Stück. 1. S. 15.
Jacob. Philos. Sittenlehre. 3. Th. 1. Hauptst. 7. Abschn. §. 414 — 416.
Desselb. Krit. Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik. Halle 1788. §. 175. S. 124.
Locke Essai concernant l'Entendement. liv. II. ch. XXII. §. 10.

Anleihe,

mutuum, prêt. Die Veräusserung einer Sache, unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten, z. B. Getraide gegen Getraide, oder Geld gegen Geld (K. 120). Wenn ich nehmlich einem Ackermann das Getraide zu seiner Aussaat gebe, unter der Bedingung, dass er mir dasselbe nach der Ernte wieder gebe, so ist das eine Anleihe dieses Getraides. Die Anleihe ist vom Verleihen wohl zu unterscheiden. S. Anleiher und Verleihen.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 31. S. 120.

Anleiher,

commodator, *prêteur*. Derjenige, der eine Sache veräuſsert, unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten. S. Anleihe. Kant nennt aber (K. 145) Anleiher, was er eigentlich Verleiher nennen ſollte. Ein Verleiher iſt nehmlich derjenige, der den Gebrauch einer Sache, die ihm gehört, einem Andern eine Zeitlang umſonſt bewilliget. S. Verleiher. So braucht auch Kant ſelbſt das Wort Verleihen. (K. 120).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 31. A, b. S. 120. III. Hauptſt. §. 38. ** S. 145.

Anmaſsung

des Geſchmacksurtheils. S. Geſchmacksurtheil.

Annehmen.

S. Vorausſetzen.

Annehmen

die göttliche Beihülfe im Guten. K. 45. Dieſer Ausdruck bezeichnet das Aufnehmen der poſitiven Kraftvermehrung durch Gott in unſre Maxime, wodurch es allein möglich wird, daſs Jemanden das Gute zugerechnet, und er für einen guten Menſchen erkannt werde. So wird z. B. die Beihülfe zum Guten angenommen, wenn wir den beſtändigen Vorſatz haben, auf jede gute Regung, jedes Gefühl der Achtung für eine Pflicht zu achten, die Aufforderung in uns zur Erfüllung derſelben zu befolgen, den Muth, den wir fühlen, eine gute, aber mit Schwierigkeiten verbundene That nicht verrauchen zu laſſen, und die Mittel, durch

die wir zum Guten ermuntert werden können, zu benutzen.

2. Da der Menſch den freien Willen haben muſs, die göttliche Beihülfe zu benutzen oder nicht, wenn ihm das Gute, das dadurch gewirkt wird, ſoll zugerechnet werden, ſo muſs die Beſſerung von dem Menſchen abhängen. Daher der Satz der Kirchenväter: *Deus volentibus dat gratiam*, nur denen, die wollen, giebt Gott die Gnade.

3. Man nennt insgemein die Beihülfe Gottes zum Guten in dem Menſchen die Gnade *(gratia)*. Dies kann zugelaſſen werden, nur muſs man nicht den falſchen Begriff damit verbinden, als ob Gott ſich dann allein thätig und der Menſch nur leidend verhielte. Dann könnte dem Menſchen ſein ſittlich gutes Verhalten nicht zugerechnet werden. Bisweilen iſt man, durch eine falſche Exegeſe verleitet, darin ſo weit gegangen, daſs man dem Menſchen dabei alle Mitwirkung abgeſtritten, und alles Gott zugeſchrieben hat. Wenn der Menſch nicht nach bloſser Willkühr, ſondern nach Gerechtigkeit ſoll behandelt werden, ſo muſs er die göttliche Beihülfe annehmen, und ihm dadurch das Gute zugerechnet werden. Da aber die göttliche Beihülfe die Wirkung einer überſinnlichen Urſache iſt, und es folglich keine Erfahrung davon geben kann, ſo muſs der Menſch nur immer den Vorſatz haben, alle Mittel zum Guten, die er in und auſser ſich findet, zu benutzen, und folglich gut ſeyn wollen. So iſt es ſehr ſchicklich, die Beſſerung des Menſchen von Gott abhängen zu laſſen, aber die Annehmung derſelben dem Menſchen zuzurechnen. Begriffen wird aber durch dieſe Idee von der göttlichen Beihülfe eigentlich nichts, weil hierbei immer ein Actus der menſchlichen Freiheit vorkömmt, der jederzeit für uns unbegreiflich iſt (R. 279).

4. Das Annehmen der göttlichen Beihülfe geſchieht entweder ſchon vorher, durch den Vorſatz der Beſſerung, den der Menſch faſst (er macht ſich der Beihülfe Gottes würdig), oder Gott wirkt in dem Menſchen den Vorſatz der Sinnesänderung, und der Menſch nimmt das an und führt es aus.

5. Wenn die Beihülfe Gottes so gedacht wird, dass sie den Menschen vollkommen bessert, so heisst sie die vollkommene Gnade *(gratia efficax)*. Von dieser vollkommenen Gnade behaupteten einige, der Mensch könne ihr nicht widerstehen.

6. Alle Bekehrung des Menschen ist unbegreiflich, aber sie muss möglich seyn, sollte auch das, was wir dabei thun können, für sich allein unzureichend seyn, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höhern Beistandes empfänglich machen, s. Gnade. Wenn also höhere Mitwirkung das ergänzen soll, was nicht in des Menschen Vermögen steht, so muss der Mensch thun, so viel in seinen Kräften steht. Wir haben es nicht nöthig zu wissen, worin diese höhere Mitwirkung Gottes bestehet, s. Gnadenwirkung. Es ist dem Menschen genug zu wissen, was er selbst zu thun habe.

7. Hieraus läst sich nun erklären, wie die Vernunft auf die Idee der übernatürlichen Beihülfe Gottes kömmt. Die Vernunft ist sich ihres Unvermögens zum Guten bewusst, s. Verderbtheit des menschlichen Herzens, daher dehnt sie sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ersetzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen, obwohl sie auch die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben nicht bestreitet.

8. Man kann den Glauben an solche Ideen den (über die Möglichkeit derselben) reflectirenden nennen, wenn man sich aber anmasst, die Gegenstände derselben zu erkennen, etwas davon zu wissen, den dogmatischen. Der letztere kömmt der Vernunft unaufrichtig und vermessen vor. Die Schwierigkeiten wegzuräumen bei dem, was moralisch fest steht, ist ein Nebengeschäft (Parergon). Der Nachtheil des Gebrauchs der Gnadenwirkungen in der Religion heisst Schwärmerei.

9. Die Herbeirufung der Gnadenwirkungen kann also nicht in die Maxime der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält, wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei

diesem aller Gebrauch aufhört. Die Voraussetzung einer practischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend.

Kant. Religion der Vernunft. 2 Aufl. S. 49 — 64. vorzüglich die Anmerkung S. 64.

Annehmlichkeit,

iucunditas, *agrément*. Diejenige Beschaffenheit eines Objects, dass es den Sinnen in der Empfindung gefällt, und folglich vergnügt. Ein Apfel hat Annehmlichkeit für manchen Gaumen. Der Canariensect schmeckt manchem Menschen wohl, und hat daher Annehmlichkeit für ihn, s. den Artikel: angenehm. (U. 238.). Diese Annehmlichkeit kann nicht der Bestimmungsgrund des Geschmacks seyn, denn sonst liesse sich über ein Geschmacksurtheil nicht streiten, weil die Annehmlichkeit von der subjectiven Beschaffenheit der Gefühlsorgane abhängt, und daher das, was für den Einen Annehmlichkeit hat, es nicht immer für den Andern hat. Aber man trachtet dennoch, ohne objective Gründe zu haben, durch wechselseitigen Widerstand nach Einhelligkeit der Urtheile über eine Sache des Geschmacks. Folglich kann Schönheit und Annehmlichkeit nicht einerlei seyn. Ueber Schönheit läfst sich streiten, weil sie für Jedermann gilt, der Geschmack hat, daher spricht man auch dem den Geschmack ab, der das Schöne nicht für schön erkennen will; über Annehmlichkeit aber läfst sich nicht streiten, denn sie gilt nur für einen so oder so modificirten Sinn, folglich nicht für Jedermann, wie liesse sich denn darüber streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 57. S. 238.

Annehmung,

Acceptation, *acceptatio*, *acceptation*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch, bei einem Vertrage, dem Andern (Promittenten) erklärt

wird, dafs man fich das Verfprochene wolle leiften laffen. S. Angebot. Der Vertrag endigt fich nehmlich damit, dafs er conftituirt wird, welches das Abfchliefsen heifst. Diefes Abfchliefsen beftehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen die Annehmung der zweite oder letzte des ganzen Vertrags ift. Sie beftehet alfo darin, dafs der Promiffar das annimmt, was der Promittent verfpricht, und dann wird der Promiffar ein Acceptant, d. i. derjenige, der erklärt, dafs er das Verfprechen annimmt. Wer etwas kauft, und die Waare für den Preis, worüber die Contrahirenden oder Pacifcenten (d. i. diejenigen, die einen Vertrag fchliefsen, hier Käufer und Verkäufer) einig geworden find, zu nehmen erklärt, ift der Acceptant in Anfehung der Waare. Da hier das Verfprechen gegenfeitig ift, fo ift der Verkäufer der Acceptant in Anfehung des Geldes, das für die Waare gegeben wird (K. 98). Ohne diefe Annehmung kann nichts von dem Einen auf den Andern übergehen, weil es fonft an dem Willen des Andern fehlen würde, ohne welchen keine rechtliche Behandlung deffelben möglich ift. (K. 135).

2. Die Frage ift nun, was ift das Aeufsere, das ich durch die Annehmung, durch die der Vertrag nun völlig gefchloffen ift, folglich durch den Vertrag erwerbe? Ich habe behauptet (Grundlegung 165): die Annahme eines Verfprechens und die Annahme einer Sache ift einerlei. Denn auch das Verfprechen ift eine Sache, und die Annahme beider kann nur auf diefelbe Art gefchehen. Wodurch ich habe fagen wollen (Grundleg. 169), dafs die blofse Annehmung des Verfprechens ein Recht auf die Leiftung giebt, oder fobald die Annahme gefchehen ift, oder vorausgefetzt werden kann, auch der Wille des Verfprechenden (Promittenten) an das Verfprechen gebunden und zur Leiftung verpflichtet und verbunden ift. Er kann feinen Willen weder pflichtmäfsig, noch rechtsgültig ändern. Und (Grundl. 171.) durch den Vertrag bekömmt der Annehmende das Recht, die Erfüllung des Verfprechens zu fordern, folglich ift diefe Erfüllung des Verfprechens ein Eigenthum des Acceptanten.

3. Kant unterſcheidet nun noch ſehr richtig zwiſchen der That, nehmlich der Erfüllung des Verſprechens, und der Sache, nehmlich dem Gegenſtande des Verſprechens, und behauptet, daſs ich durch die Annehmung zwar die That des Promittenten, aber noch nicht die Sache, oder das Verſprochene, erwerbe. Die Sache ſelbſt aber werde nicht durch die bloſse Annehmung des Verſprechens, ſondern durch Uebergabe (*traditio*) des Verſprochenen und durch Annehmung dieſer Sache erworben. Denn alles Verſprechen gehe auf eine Leiſtung, und wenn das Verſprochene eine Sache iſt, könne die Leiſtung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act der Willkühr, wodurch der Promiſſar vom Promittenten in den Beſitz der Sache geſetzt wird, d. i. durch Uebergabe. Vor der Uebergabe und dem Empfang der Sache iſt freilich die Leiſtung noch nicht geſchehen, die Sache iſt von dem einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich ſei ſie von dem Promiſſar noch nicht erworben worden. Daher ſei das Recht aus éinem Vertrage nur ein perſönliches, und würde nur durch die Tradition ein dingliches Recht (K. 102).

4. Es iſt nehmlich die Frage, wenn zwiſchen der Schlieſsung und Vollziehung eine (beſtimmte oder unbeſtimmte) Zeit zur Uebergabe der Sache bewilligt iſt, ob ich, als Acceptant, dann ſchon vor der Uebergabe ſagen kann, die Sache iſt mein, oder bloſs, ich habe das Recht zu fordern, daſs die Sache mein werde, ob alſo mein Recht ein Recht in der Sache ſei, oder ob noch ein beſonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müſſe; ob folglich das Recht durch die bloſse Annehmung nur ein perſönliches ſei, und allererſt durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? Kant entſcheidet für das letztere, und will es durch folgendes Beiſpiel ins Licht ſetzen (K. 102).

5. Geſetzt, ich ſchlieſse einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder ſonſt in meinen phyſiſchen Beſitz, ſo iſt es mein, und mein Recht iſt ein Recht in der Sache. Das hat gar keinen Zweifel. Laſſe ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers,

in deſſen phyſiſchem Beſitze (Inhabung) dieſe Sache vor meiner Beſitznehmung (ſ. Apprehenſion), mithin vor dem Wechſel des Beſitzes ſeyn ſollte; ſo, ſagt Kant, iſt dieſes Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, iſt nur ein Recht gegen eine beſtimmte Perſon, nehmlich gegen den Verkäufer, von ihm in Beſitz geſetzt zu werden, welches die ſubjective Bedingung iſt, unter welcher ich die Sache erſt brauchen kann. Das iſt, ſagt Kant, mein Recht iſt nur ein perſönliches Recht, von jenem die Leiſtung des Verſprechens, mich in den Beſitz der Sache zu ſetzen, zu fordern. Ich kann, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe enthält, nicht anders zum Beſitz der Sache gelangen, als dadurch, daſs ich einen beſondern rechtlichen, nehmlich einen Beſitzact (*actum poſſeſſorium*) ausübe, der einen beſondern Vertrag ausmacht, und dieſer iſt: daſs ich ſage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen laſſen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn bis auf den Zeitpunct, wo nach dem beſondern Vertrag der Käufer die Sache abholen läſst, iſt der Verkäufer noch immer Eigenthümer, und muſs daher alle Gefahr, welche die Sache treffen mag, tragen. Der Beſitzact iſt daher als ein neuer Vertrag anzuſehen, wodurch das durch den erſten Vertrag erworbene perſönliche Recht nun ein dingliches Recht wird.

6. Allein iſt nicht der rechtliche Beſitz etwas ideales, der mit Zeitbedingungen eigentlich gar nichts zu thun hat, und iſt es nicht hier bloſs der phyſiſche Beſitz, welcher mangelt, ſo lange der Käufer noch das Pferd behält? Der Verkäufer kann wohl nicht mehr ſagen, das Pferd iſt mein, denn vielleicht noch ehe er das ſagte, hat der Verkäufer es ſchon wieder an einen dritten verkauft, und der Verkäufer kann nicht mehr über das Pferd disponiren, welches doch dazu gehörte, wenn es auch nur bis zu jenem Zeitpunct der Abholung ſein ſeyn ſollte. Eigentlich läſst es ihm der Käufer nur noch eine Zeitlang, das iſt, dieſer leihet dem Verkäufer das von demſelben erworbene Eigenthum. Für das aber, was mir geliehen iſt, (oder auch für ein Depoſitum), muſs ich ſtehen, und das muſs ich auch

wieder geben, wie es der Fall mit dem Pferde ist. Es ist also zwar ein neuer Vertrag, nehmlich der Besitzact, wodurch der Käufer in den Besitz kömmt, aber dies ist der nehmliche Act, wodurch ich etwas geliehenes wieder erhalte, in den idealen oder rechtlichen Besitz kömmt der Verkäufer aber schon durch die Annehmung, oder durch den ersten Vertrag (K. 104 f.)

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98. §. 21. S. 102. ff.

Anrathungen,

consilia, *conseils*, Anweisungen, wie ein gewünschter Zweck zu erreichen ist, nach welchem zu streben uns nichts nöthigt, s. Klugheit (G. 47).

Diese Anrathungen gebieten also eigentlich nicht, man kann sie aber doch, analogisch, Imperativen der Klugheit nennen, weil sie für die Glückseligkeit eben das sind, was die Imperativen der Sittlichkeit für die Tugend sind.

Hiervon aber ist unterschieden das Anrathen (*suasiones*), oder die Bewegungsgründe zur Hervorbringung einer Handlung, die von der Annehmlichkeit hergenommen sind. Man sehe von diesem Anrathen den Artikel Ueberredung.

Kant. Grundl. zur Met. der Sitten 2 Abschn. S. 47.

Anreize,

sinnliche Triebfedern, *stimuli, ressort sensitif.* Der subjective Grund des sinnlichen Begehrens, z. B. der Geschlechtstrieb als der subjective Grund des Zeugungsacts, der Hunger als der subjective Grund des Essens, der Geselligkeitstrieb als der subjective Grund des Verlangens nach Umgang, sind sinnliche Triebfedern (G. 63). Die sinnlichen Triebfedern machten nehmlich das Begehren rege, oder reizen zum Begehren, und daher heißen sie auch Anreize. Sie sind als etwas subjectives zufällig und folglich empirisch. Soll daher die Handlung sittlich gut seyn, welches eine ob-

jective Beſchaffenheit derſelben iſt, indem ſie Jedermann für gut erkennen muſs, ſo darf die ſinnliche Triebfeder nicht der Grund der Handlung ſeyn. Auf dem Anreize oder der ſinnlichen Triebfeder beruhet nun die Annehmlichkeit des Objects der Handlung. Alſo darf die ſittlich gute Handlung nicht um der Annehmlichkeit des Objects willen geſchehen. Der Genuſs aller möglichen Annehmlichkeiten heiſst nun Glückſeligkeit, folglich darf nicht Glückſeligkeit der Grund der ſittlich guten Handlungen ſeyn. Hingegen ſtreitet die ſittlich gute Handlung nicht nur oft mit einem Anreize, welcher überwunden werden muſs, ſondern ſie iſt überhaupt auch nicht denkbar, ohne daſs die Vorſtellung des Geſetzes das Begehrungsvermögen in Wirkſamkeit ſetze. Denn da bei der ſittlich guten Handlung die ſinnliche Triebfeder nicht wirken darf, ſo bleibt nichts übrig, was zum Begehren wirken kann, als die Vorſtellung des Geſetzes ſelbſt, und man muſs darum die Vorſtellung des Geſetzes auch als eine practiſche Triebfeder oder einen practiſchen Anreiz, d. i. einen ſubjectiven Beſtimmungsgrund betrachten. Ein Syſtem der reinen Sittlichkeit, das vom Begehren nach ſittlichen Geſetzen handelt, muſs von der Wirkung des bloſsen Geſetzes auf den Willen als practiſcher Triebfeder deſſelben handeln. Nun haben wir aber eigentlich keine Vorſtellung von der Wirkung einer ſolchen Triebfeder nach Geſetzen der Freiheit, indem alle ſinnlichen Triebfedern, als ſolche, nach Cauſalgeſetzen, d. i. nach Geſetzen der Nothwendigkeit, oder Naturgeſetzen wirken. Folglich enthält der Begriff einer practiſchen Triebfeder bloſs die Verneinung einer ſinnlichen Triebfeder bei einer ſittlich guten Handlung, daſs nehmlich entweder der ſinnliche Anreiz als Hinderniſs überwunden werde, oder nicht der Grund der Handlung ſei (ſ. Anſchauung, 5.). Ein Syſtem der reinen Sittlichkeit kann daher nicht zur Transſcendentalphiloſophie gehören, welche Wiſſenſchaft gar keine empiriſchen Momente zuläſst, indem hier doch ſinnliche Triebfedern oder Anreize ſind. Es giebt nehmlich in der practiſchen Philoſophie keine reine Sinnlichkeit, wie in der ſpeculativen Philoſophie, welche den prac-

tiſchen Grundſätzen Realität gäbe. Die practiſchen Grundſätze und Begriffe bekommen ihre Realität nur durch ihren Einfluſs auf den Willen, oder die Willensbeſtimmung durch ſie, dieſe iſt aber unmöglich ohne eine ſubjective Receptivität oder ein Gefühlsvermögen, auf welches die Vorſtellung des moraliſchen Grundſatzes als Triebfeder gegen alle andere Triebfedern oder mit Ausſchluſs derſelben wirke. Folglich muſs ein ſinnlich afficirter Wille in der reinen practiſchen Philoſophie vorausgeſetzt werden, d. i. ſie hat ein empiriſches Datum, und iſt daher bloſs Metaphyſik, aber nicht ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, ſ. Achtung und Triebfeder.

Kant. Critik der rein. Vern. Einleitung. S. 29.
Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitten. 2. Abſchn. S. 63.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 133. 140.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S. 14.

Anſchauung,

ſinnliche Vorſtellung, intuitive Vorſtellung, *intuitus*, *intuition*, iſt diejenige Art von Vorſtellungen, die unmittelbar auf den Gegenſtand bezogen wird, oder auch die unmittelbare Vorſtellung (C. 41) eines Objects. Kant will ſagen, es giebt mehrere Arten und Mittel zu erkennen. Wenn ich nehmlich erkennen will, ſo will ich mir eigentlich eine richtige Vorſtellung von einem gewiſſen Gegenſtande machen. Das kann nun dadurch geſchehen, daſs mir Jemand die Merkmale des Gegenſtandes angiebt. Der Gegenſtand, den ich erkennen will, ſei z. B. die Stadt Magdeburg, ſo kann ich mir dadurch eine Erkenntniſs derſelben erwerben, daſs ich mir aus einem Buche, oder aus Jemandes Erzählung, die Lage derſelben denke, daſs ſie, ſo lang als ſie iſt, dicht am linken oder weſtlichen Ufer der Elbe von Norden nach Süden liegt, etwa von Abend nach Morgen halb ſo breit als lang iſt, eine breite Straſse hat, die von Mittag nach Mitternacht durch die ganze Stadt läuft, ſie in zwei Theile theilt, und an jedem Ende von einem Thore begrenzt iſt, u. ſ. w. Um nun dieſe Beſchreibung zu verſtehen, muſs ich wieder

wiſſen, was Ufer, Norden, Süden u. ſ. w. heiſst, und den Sinn dieſer Worte mir denken. Mit allen dieſen Worten verbinde ich nun bloſs Gedanken, z. B. mit dem Wort Süden, daſs es die Gegend des Himmels iſt, wo die Sonne auf unſrer Seite des Aequators im Mittag ſtehet, ſo denke ich mir die Gegenſtände, welche dieſe Worte ausdrücken durch Begriffe, welche zuſammen mir einen Begriff von der Stadt Magdeburg geben. Oder, ich mache mir mit meiner Einbildungskraft ein Bild von dem Ufer eines Fluſſes (der Elbe), ein Bild von der Mittagsſeite, und der Länge einer Stadt, u. ſ. w. Dann ſtelle ich mir die Stadt Magdeburg in der Phantaſie dar. Das ſind Arten und Mittel, ſich eine Erkenntniſs von Magdeburg zu verſchaffen. Nun giebt es aber noch eine Art, die beſte und ſicherſte, nehmlich hinzureiſen und die Stadt ſelbſt zu ſehen. Das giebt eine Erkenntniſs von Magdeburg durch die Anſchauung. Hier wird mir Magdeburg unmittelbar vorgeſtellt. In den vorigen Arten der Erkenntniſs ſtellte ich mir Magdeburg durch allerhand Mittel vor, nehmlich durch Begriffe und Bilder, die ich mir davon machte, hier aber, wenn wir die Stadt ſehen, fällt Vorſtellung und Gegenſtand zuſammen, beides iſt völlig eins, zwiſchen dem Gegenſtande, Magdeburg, und meiner Erkenntniſs davon, iſt nicht noch ein Mittel, etwa Begriffe und Bilder der Phantaſie, welche machen müſsten, daſs meine Erkenntniſs von Magdeburg mit dieſer Stadt übereinſtimmte, ſondern beides iſt eins, wir ſtellen uns die Stadt nicht durch ein Mittel vor, ſondern die Stadt ſelbſt wird unſre Vorſtellung, welche Vorſtellung ſich alſo nicht erſt durch einen Begriff, ſondern ohne alle Vermittelung, folglich unmittelbar auf den Gegenſtand, nehmlich die Stadt, beziehet. Es iſt hier kein Unterſchied weiter zwiſchen Magdeburg als meiner Vorſtellung und Magdeburg als Gegenſtand meiner Vorſtellung. Noch iſt zu bemerken, daſs wir zwar ein Beiſpiel gewählt haben, bei welchem von der Anſchauung durch den Sinn des Geſichts die Rede war, allein, obwohl das Wort Anſchauung vom Sehen hergenommen iſt, ſo bedeutet es doch nicht bloſs

Vorſtellungen durchs Geſicht, ſondern alle die ſinnlichen Vorſtellungen, in denen ſich der Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt, es ſei nun, daſs wir ihn ſehen, oder auch hören, riechen, ſchmecken, oder fühlen, oder uns auch nur ſeiner als einer unſrer Vorſtellungen im Gemüth bewuſst ſind. Die Ausdünſtungen der Roſe, die ich rieche, wären mir auch die Augen verbunden, ſchaue ich durch denn Sinn des Geruchs an, die Muſik, die ich höre, durch den Sinn des Gehörs u. ſ. w.

2. Anſchauung iſt die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand (ein Individuum) gegeben werden kann, und iſt einzeln (individuell). Da in der Anſchauung der Gegenſtand ſelbſt ſich uns darſtellt, ſo kann dieſelbe Anſchauung uns nicht durch einen andern Gegenſtand bewirkt werden. Bei dem Begriff iſt das anders, wenn wir uns durch Erzählungen und Beſchreibungen andrer einen Begriff von der Stadt Magdeburg machen, ſo kann dieſer Begriff nie ſo genau und vollſtändig werden, daſs ſich nicht noch eine zweite Stadt denken lieſse, die gerade alle Merkmale dieſes Begriffs auch in ſich vereinigte. Allein die Anſchauung der Stadt Magdeburg kann nur dieſe Stadt ſelbſt und allein geben, denn gäbe ſie eine andere Stadt, ſo können wir uns zwar irren, und ſie für die Anſchauung von Magdeburg halten, wie Conſtantins Soldaten Conſtantinopel für Rom hielten, aber es wäre dennoch nicht wirklich die Anſchauung von Magdeburg, ſondern dieſer andern Stadt. Der Gegenſtand giebt die Anſchauung, heiſst, ich kann ſie entweder nicht wie meine Gedanken nach Willkühr in mir hervorbringen, oder ihr doch nicht eine willkührliche Beſchaffenheit geben; ſondern es iſt in derſelben alles ſo beſchaffen, daſs es nicht von mir abhängt, den Gegenſtand, den ich in der Anſchauung vor mir habe, entweder anzuſchauen, oder doch durch den Verſtand willkührlich zu beſtimmen, wie er in allen Stücken beſchaffen ſeyn ſoll.

3. Anſchauung iſt das, was, als Vorſtellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, oder diejenige

Vorſtellung, die vor allem Denken gegeben ſeyn kann.

Ehe ich mir einen Gegenſtand denke, oder ihn mir in Gedanken vorſtelle, konnte er noch vorher ſich meinen Sinnen darſtellen, und meine unmittelbare Vorſtellung werden. Noch eine andere Vorſtellung aber als die Anſchauung kann vor dem Denken des Gegenſtandes nicht in mir ſeyn. Wenn ich mir Begriffe, oder Bilder, oder Zeichen von einem Gegenſtande mache, ſo gehört dazu, daſs ich denke, mein Denkvermögen zum Denken handeln laſſe. Aber wenn ich den Gegenſtand anſchaue, dann denke ich noch nicht, ſondern bekomme bloſs eine Vorſtellung, von der ich erſt durchs Denken verſtehe, was ſie iſt, und die bloſse Anſchauung iſt alſo blind, d. i. Niemand verſteht, was der Gegenſtand, den er anſchauet, iſt, bis er anfängt darüber zu denken. So iſt alſo die Anſchauung eine Vorſtellung, die nicht nur allem Denken eines Gegenſtandes vorhergehen kann, ſondern auch eine nothwendige Beziehung hat auf das: Ich denke, in demſelben Subject, darin ſie angetroffen wird, (C. 67.) S. Apperception, 2, b. 3. 4.

4. Durch Anſchauung wird aber der Gegenſtand nur als Erſcheinung gegeben. Die Anſchauung iſt nehmlich die unmittelbare Vorſtellung eines Gegenſtandes. In Gedanken kann ich nun noch die Anſchauung von dem Gegenſtande, den ich anſchaue, unterſcheiden, aber mit meinen Sinnen kann ich das nicht, da iſt beides Eins. Wenn ich die Stadt Magdeburg vor mir ſehe, in ihren Straſsen herumwandle, ihre Häuſer mit meinen Händen fühle, die Stimmen ihrer Einwohner höre u. ſ. w., ſo kann ich zwar meine Sinne vor allen Eindrücken verſchlieſsen, und nun mir durch meine Einbildungskraft alles, was ich ſahe, fühlte und hörte, noch einmal bildlich vorſtellen, allein das iſt nicht mehr die Anſchauung der wirklichen Stadt Magdeburg, ſondern eines Bildes der Stadt Magdeburg in meinem Innern, oder meines innern Zuſtandes. So lange ich aber die wirkliche Stadt Magdeburg, oder Theile derſel-

ben, anſchaue, kann ich nicht dieſe Anſchauung, dieſe ſinnliche Vorſtellung, von der Stadt ſelbſt in der Anſchauung trennen. Beides iſt Eins. Es fragt ſich nun, iſt der Gegenſtand, den ich unter dem Namen der Stadt Magdeburg anſchaue, und den ich mir durch meinen Verſtand jetzt ſo denken will, daſs ich ihn nicht mehr anſchaue, alsdann noch wirklich ſo, wie ich ihn anſchauete? Findet ſich, geſetzt daſs die Stadt Magdeburg nicht mehr angeſchauet würde, (abſtrahirt jetzt von ihren Einwohnern), gerade ein ſolcher Gegenſtand wirklich vor, ſo daſs ihn auch Gott ſelbſt und alle lebende und erkennende Weſen (auſser den Menſchen) auf die dieſen Weſen eigene Art zu erkennen, dennoch eben ſo finden müſsten, als wir? Kurz, iſt das Magdeburg, das wir anſchauen, ein Ding an ſich? S. An ſich. Die Antwort iſt: Nein. Es iſt eine Erſcheinung. Denn unſre Anſchauung derſelben iſt eine ſinnliche Vorſtellung, welche zwar etwas enthält, was nicht aus uns herrührt, ſondern in unſre Vorſtellung hinein kömmt, wir wiſſen nicht wie, oder woher, aber dieſes Etwas (das Empiriſche) iſt ſo modificirt durch das, was unſer eigenes Erkenntniſsvermögen bei dem Anſchauen hinzuthut, daſs wir von der ganzen Anſchauung nicht mehr ſagen können, daſs ein ſolcher Gegenſtand, als uns in derſelben dargeſtellt wird, auch auſser dem Wirken des Anſchauungsvermögens vorhanden iſt. Ja wir können nicht einmal in Gedanken dieſes Etwas (das Empiriſche) von dem trennen, was das Erkenntniſsvermögen in der Anſchauung hinzuthut. Wir können uns das, was das Erkenntniſsvermögen hinzuthut, beſonders denken, aber jenes Etwas nicht. Die Stadt Magdeburg nimmt z. B. einen beſtimmten Raum ein, exiſtirt für die anſchauenden Menſchen in einer beſtimmten Zeit, aber Raum und Zeit iſt etwas, was das Erkenntniſsvermögen zu der Anſchauung der Stadt Magdeburg hinzuthut. Das Beſtimmte in dem Raum und in der Zeit hingegen, oder daſs Magdeburg in Niederſachſen liegt, gerade jetzt exiſtirt u. ſ. w., und das, was den Raum und die Zeit erfüllt, die Materie, rührt nicht von dem Erkenntniſsvermögen her; denn es iſt zufällig und könnte

auch anders ſeyn, und man kann es nicht *a priori* erkennen. Denket aber nun allen Raum und alle Zeit weg, nehmlich logiſch, oder abſtrahirt davon (denn mit der Einbildungskraft ſie wegdenken, iſt nicht möglich), ſo iſt auch das Beſtimmte des Raums und der Zeit, und die Materie, die ſie erfüllt, nicht mehr denkbar, (ſ. Abſondern *a*.). Was wir alſo anſchauen, ſind nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen (das iſt, Gegenſtände, von deren Beſchaffenheiten wir vieles unſerm Erkenntnißvermögen zuſchreiben müſſen), die wir nur als Gegenſtände anſchauen und denken können, die aber, wenn ſie ſich uns nicht in der Anſchauung vorſtellen und vom Verſtande gedacht werden, nicht ſo vorhanden ſind, da ſie zum Theil ihren Grund in unſerm Erkenntnißvermögen haben (C. 125). Wenn wir alſo unſer Subject, oder auch nur die ſubjective Beſchaffenheit der Sinne überhaupt, aufheben könnten, ſo würden damit auch alle ſinnlichen Beſchaffenheiten, alle Verhältniſſe der Objecte in Raum und Zeit verſchwinden, da ſie als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns, als Wirkungen unſrer Anſchauungsfähigkeit oder Sinnlichkeit, als Anſchauungen, zu denen nur ein Stoff gegeben iſt, und denen der Verſtand einen Gegenſtand ſetzt, exiſtiren, (C. 59). S. An ſich.

Anmerk. So unmöglich es iſt, von Gott zu reden und ihn zu denken, ohne auch nicht die feinſte menſchliche Vorſtellung einzumiſchen; eben ſo unmöglich iſt es, von den Gegenſtänden der Anſchauung, oder den Erſcheinungen zu reden, und ſie den Dingen an ſich gegenüber zu ſtellen, ohne etwas aus unſerm Erkenntnißvermögen, etwas von menſchlicher Vorſtellung dem Dinge an ſich beizumiſchen, z. B. ohne die Worte: außer uns, vorhanden ſeyn, finden u. ſ. w. zu gebrauchen, die ſich doch alle wieder auf Erſcheinungen beziehen. Daher rührt der ewige Streit zwiſchen den Dogmatikern und Critikern, oder denen, die da behaupten, die Dinge ſind außer uns ſo vorhanden, wie ſie uns in die Sinne fallen, und wir erkennen ſie, ſobald wir die ſinnlichen

Vorſtellungen auf deutliche Begriffe bringen, und denen, welche das Erkenntniſsvermögen als eine der Quellen dieſer Gegenſtände betrachten, und behaupten, ſie ſind, ſo wie wir ſie anſchauen, bloſs etwas in unſerm Subject befindliches ſ. Auſser. 1. Genug daſs wir wiſſen, wovon wir bei dem Gebrauch obiger Worte abſtrahiren müſſen, ſo wie wir wiſſen, wovon wir abſtrahiren müſſen, wenn wir ſagen: Gott ſieht uns.

5. Die Anſchauung iſt alſo ein Element unſrer Erkenntniſs, ſo daſs Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correſpondirende Anſchauung, keine Erkenntniſs abgeben können. Wir haben (1) geſehen, daſs alles Denken als Mittel auf Anſchauungen abzweckt. Ein Denken alſo, das keinen Gegenſtand hat, der angeſchauet werden kann, oder doch einmal angeſchauet werden könnte, zweckt auf nichts ab und iſt leer, es erzeugt Begriffe, die aber keinen Inhalt haben, weil aller Inhalt, aller Stoff zu Begriffen, nur durch Anſchauungen gegeben wird. Der Gegenſtand eines ſolchen Begriffs iſt entweder wieder ein Begriff, und dann gilt von dieſem Begriff daſſelbe, oder ein Bild der Phantaſie, dann iſt dieſes Bild die Vorſtellung einer Anſchauung durch die Einbildungskraft. Ein Begriff ohne allen Gegenſtand iſt aber leer und eine bloſse Verneinung (*nihil privativum*), er ſagt bloſs aus, was ein Ding nicht iſt, aber nie, was es iſt. Nur ein Begriff mit einem Gegenſtande iſt etwas Reelles (*ens reale*). Es giebt alſo eigentlich keine Erkenntniſs ohne Anſchauung (C. 74). Wir können daher auch Gott nicht erkennen, denn der Gegenſtand, den wir unter dem Begriff Gott denken, kann nicht von uns angeſchauet werden, weil er kein ſinnlicher Gegenſtand, keine bloſse Erſcheinung iſt. Daher rührt es, daſs alles, was wir von Gott ſagen können, eigentlich lauter Verneinungen ſind, z. B. er iſt ein Geiſt, d. i. hat nicht einen Körper, er iſt allmächtig, d. i. hat nicht eine beſchränkte Macht u. ſ. w. (C. 71).

6. Die Fähigkeit anzuſchauen, oder Anſchauungen dadurch, daſs uns etwas afficirt, oder Eindrücke (Empfindungen) in uns hervorbringt, zu bekommen, heiſst die Sinnlichkeit. Durch das bloſse Denken können wir

nehmlich keine Anſchauungen, ſondern bloſs Begriffe hervorbringen, ſonſt könnten wir die Gegenſtände ſelbſt hervorbringen, denen unſre Begriffe correſpondiren, welches uns unmöglich, und unbegreiflich iſt. Unſer Verſtand iſt alſo kein Vermögen der Anſchauung, er kann nur denken, und muſs die Anſchauung in den Sinnen ſuchen, und wir können unabhängig von unſrer Sinnlichkeit (Anſchauungsfähigkeit) keiner Anſchauung theilhaftig werden (C. 92). Alle Anſchauungen beruhen auf Affectionen, d. h. darauf, daſs etwas Einfluſs auf unſre Sinnlichkeit hat, wodurch Empfindung entſtehet, die den Stoff zur Anſchauung giebt. Auf ſolche Eindrücke gründen ſich alle unſre Anſchauungen, und da die Receptivität dieſer Eindrücke, oder die Fähigkeit ſie anzunehmen, die Sinnlichkeit heiſst, ſo ſind auch alle unſre Anſchauungen ſinnlich (C. 93.), und müſſen folglich etwas von der Beſchaffenheit der Sinnlichkeit an ſich haben, daher können die Gegenſtände der Anſchauungen nicht für Dinge an ſich gelten, ſondern ſind nur Erſcheinungen (C. 323). Der Verſtand, oder das Vermögen der Begriffe, iſt ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das aber das ſinnliche vorausſetzt. Geſetzt, es gäbe ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das kein ſinnliches vorausſetzt, folglich den Gegenſtand ſeines Erkennens ſelbſt hervorbrächte, ſo wäre das ein Verſtand, welcher anſchauete, und ſeine Anſchauung wäre eine nichtſinnliche, rationale, intellectuelle, oder Verſtandesanſchauung, die wir Gott beilegen müſſen. Aber von der Möglichkeit und Beſchaffenheit eines ſolchen anſchauenden Verſtandes haben wir nicht einmal eine Vorſtellung. Wir haben jetzt nur geſagt, was er nicht iſt, nehmlich, ein Verſtand, der nicht durch Begriffe, ſondern durch Anſchauung, oder unmittelbare Vorſtellung erkennt, und folglich nicht ſo iſt, wie der unſrige. Aber ein ſolcher Verſtand wird von uns nicht angeſchauet, ſein Begriff entſteht nur dadurch, daſs die Beſchaffenheit des unſrigen verneint wird, folglich iſt der Begriff deſſelben eigentlich leer, eine bloſse Verneinung (*nihil privativum*) (C. 312.).

7. Hätten wir alſo keine Sinnlichkeit, ſo könnten wir nicht zum Anſchauen afficirt werden, wir könnten

nicht anſchauen, und erhielten keine Gegenſtände der Erkenntniſs. S. Sinnlichkeit. Der Verſtand kann zwar denken, aber was ſollte er denken, wenn nicht durch die Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären? Denn wenn der Verſtand denkt, ſo ſtellt er ſich entweder geradezu (*directe*) einen gewiſſen Gegenſtand durch ſeine Merkmale vor, d. i. er macht ſich einen Begriff von ihm; oder die Begriffe, die er denkt, beziehen ſich im Umſchweife (*indirecte*), durch Merkmale, die wieder Begriffe ſind, doch zuletzt auf Anſchauung, z. B. wenn wir uns etwas denken, was uns noch nicht vorgekommen iſt, ſo ſind uns doch die einzelnen Merkmale in einzelnen Anſchauungen vorgekommen, oder wir denken uns das Gegentheil von dem, was in einer Anſchauung vorkömmt. Das letzte könnten wir nun nicht, wenn wir nicht dasjenige in einer Anſchauung gefunden hätten, deſſen Gegentheil wir uns nun denken. Da wir nun bloſs durch Sinnlichkeit Gegenſtände erhalten, ſo bezieht ſich alles unſer Denken zuletzt auf unſre Sinnlichkeit, oder zweckt als Mittel auf die Anſchauungen ab, um dieſe Producte unſrer Sinnlichkeit zu verſtehen und zu begreifen. Der Zweck des Denkens iſt nehmlich nichts anders, als ſich das durch Begriffe zu denken, oder in Gedanken vorzuſtellen, was ſich uns durch unſre Sinne unmittelbar vorſtellt, oder was wir anſchauen, weil wir es erſt dann verſtehen, d. i. die Urſachen, die Wirkungen, den Zuſammenhang, die Beſchaffenheit u. ſ. w. davon einſehen. Und wir würden durch die Begriffe nichts begreifen, wenn ihnen nicht Anſchauungen zum Grunde lägen.

8. Die Anſchauungen ſind aber entweder empiriſch oder rein. Eine empiriſche Anſchauung iſt eine ſolche, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht. Die Anſchauung der Stadt Magdeburg iſt empiriſch, denn ich kann dieſe Anſchauung nicht durch mich ſelbſt haben, ſondern es muſs eine Einwirkung auf meine Sinnlichkeit vorgegangen ſeyn, ehe der Gegenſtand, die Stadt Magdeburg, von mir kann angeſchauet werden. Dieſe Wirkung nun ſchreibe ich dem Gegenſtande zu, und ſage, er fällt mir in die

Sinne, ob ich wohl weiſs, daſs nur etwas darin, nehmlich das Empiriſche (das Zufällige und Beſondere) in mir gewirkt wird, das übrige aber aus mir ſelbſt entſpringt. Durch beides aber wird die Anſchauung möglich, der mein Verſtand dann einen Gegenſtand ſetzt, welcher daher nur Erſcheinung und nicht Ding an ſich iſt, und der, weil das objectiv oder in allen Menſchen ſo iſt, auch von Jedermann die Stadt Magdeburg genannt wird. Bei der empiriſchen Anſchauung wird folglich die Sinnlichkeit ſo afficirt, daſs dadurch eine beſtändige Veränderung in ihrem Zuſtande bewirkt wird. Dieſe Wirkung nehmlich, die den Zuſtand des Erkenntniſsvermögens beſtändig verändert, heiſst eben Empfindung (C. 34). Dieſe empiriſchen Anſchauungen ſind die *Data* zur möglichen Erfahrung (C. 298).

9. Es giebt aber auch nichtempiriſche Anſchauungen, oder ſolche, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, und das ſind ſolche, die bloſs aus der Anlage des Gemüths herrühren, bei Gelegenheit der Empfindung gewiſſe ſinnliche Vorſtellungen aus ſich ſelbſt zu erzeugen, welche der Empfindung die Form geben, ſo daſs ſich der Verſtand das Gegentheil dieſer Vorſtellungen, oder die Empfindungen ohne ſie gar nicht als möglich denken kann. Da bei dieſen Vorſtellungen keine Veränderung des Gemüths oder Erkenntniſsvermögens vorkömmt, indem der Grund dieſer Vorſtellungen im Gemüth ſelbſt liegt, ſo findet bei denſelben nicht Empfindung eines Gegenſtandes ſtatt, indem ſie das ſind, worin ſich die Empfindungen ordnen, oder was ihnen die Form giebt. Ich erfahre hier nicht etwas, ſondern die Vorſtellung iſt, wo ich mich auch hinwende, wenn ich mir nur derſelben bewuſst werden will, immer da, und eine ſolche nicht empiriſche Anſchauung heiſst auch eine reine Anſchauung, oder eine Anſchauung *a priori*, z. B. wenn ich mir Magdeburg wegdenke aus dem Raum, den es einnimmt, ſo bleibt noch der Raum übrig, den es erfüllt, und dieſen Raum kann ich nicht mit wegdenken, er gehört nehmlich zu meinem Gemüth, und wird von demſelben erzeugt, ſobald ich äuſsere Gegenſtände anſchauen will (C. 34.).

10. Mit allen empirifchen Anfchauungen ift auch immer eine folche reine Aufchauung unzertrennlich verknüpft. Jeder Körper mufs fich in einem Raume befinden, jeden Gedanken mufs ich in der Zeit haben. Ich mag hingehen oder mich hindenken, wohin ich will, fo bin ich immer mitten im Raum und in der Zeit. Diefe reinen Anfchauungen find folglich die reinen Formen aller empirifchen Anfchauungen, oder ich kann nicht anfchauen, ohne dafs die Empfindung fich in jene reine Anfchauung, als ihr Gewand kleide, eine Zeit und einen Raum erfülle, und mit Zeit und Raum umgeben fei. Da wir nun diefem Raum und diefer Zeit nicht entlaufen können; da fie uns wie unfer Schatten begleiten, und wir fie durch keine Anftrengung der Denkkraft, felbft nicht der dichtenden Phantafie, aus unferm Erkenntnifsvermögen verbannen können; da wir überdem ihre Befchaffenheit, ohne fie erft an den empirifchen Anfchauungen zu unterfuchen, *a priori* als nothwendig und allgemeingeltend angeben können: fo find Raum und Zeit, oder die reinen Anfchauungen in Raum und Zeit, als Theile derfelben, Formen unfers Erkenntnifsvermögens, worin fich das Mannichfaltige aller Erfcheinungen in gewiffe Verhältniffe ordnen mufs, und dann in diefer Geftalt angefchauet wird. Wenn alfo die Anfchauung nichts als die Form von Verhältniffen, nicht aber die Materie, die fich in diefe Verhältniffe ordnet, enthält, fo ift fie rein und die blofse Form der empirifchen Anfchauung, welche nichts vorftellt, als die fortdauernde Einwirkung des Gemüths auf fich felbft, um die Anfchauungen zu formen. Die transfcendentale Aefthetik ift die Wiffenfchaft von der Möglichkeit folcher reinen Anfchauungen, f. Aefthetik, Raum, Zeit.

11. Ob es nun gleich, wie wir gefehen haben, die Sinnlichkeit ift, welche anfchauet, fo ift fie es doch nicht allein, welche die Anfchauung hervorbringt. Kant hat unter allen Philofophen zuerft die fehr zufammengefetzte Operation des Erkenntnifsvermögens bei der Anfchauung, die es hervorbringt, zerlegt. Ich will hier einen Verfuch machen, diefe Operation, nach allen

ihren Theilen, deutlich darzuſtellen. Das erſte, was ſich hierbei denken läſst, iſt, daſs die Sinnlichkeit, oder die Fähigkeit ſinnliche Eindrücke zu erhalten, afficirt wird. Wenn ich z. B. die Anſchauung eines Hauſes erhalten ſoll, ſo kann ich das nicht willkührlich bewirken, ich kann nicht machen, daſs zugleich, wenn ich will, ein Haus vor mir wirklich da ſtehe. Daher ſagt Kant, der Gegenſtand muſs mir gegeben werden, d. h. das Ding, was ich Haus nenne, iſt nicht ein Werk meines Erkenntniſsvermögens, ſondern, wenn ich es in einer wirklichen Anſchauung vor mir haben ſoll, ſo muſs

a. der Gegenſtand, oder das, was in der Anſchauung vorgeſtellt wird, das Gemüth (das die Vorſtellungen zuſammenſetzende und zu Einer Vorſtellung verknüpfende Vermögen) afficiren, die Anſchauung des Hauſes muſs mit einem Eindruck auf mein vorſtellendes Vermögen verknüpft ſeyn, deſſen ich mich bewuſst werden kann;

b. der Gegenſtand muſs durch dieſen ſeinen Eindruck auf das Gemüth mir gegeben werden; woher oder wodurch, das iſt gänzlich unbegreiflich, denn das zu begreifen, würde neue Eindrücke erfordern, von denen wieder die Frage ſeyn würde, wo iſt der Gegenſtand her, der ſie macht, und ſo ins Unendliche.

Die Wirkung des Eindrucks, die der Gegenſtand auf das Gemüth macht, heiſst die Empfindung. Dieſe Empfindung kömmt nun einzeln in uns, wir empfinden nicht etwa mit einemmale alles das, was wir in der Anſchauung eines Hauſes anſchauen, ſondern wir empfinden es theilweiſe nach einander. Jede Empfindung erfüllt nehmlich einen Moment der Zeit (einen ſehr kleinen Zeittheil), da nun die Zeittheile auf einander folgen, ſo müſſen nothwendig auch die Empfindungen, die zu einer Anſchauung nöthig ſind, und den Inhalt derſelben ausmachen, auf einander folgen. Dieſe Empfindungen kommen folglich nach und nach in den Sinn, und dieſes Hineinkommen der einzelnen, an und für ſich nicht zuſammenhängenden Empfindungen in den Sinn nennt Kannt die Synopſis des Mannichfaltigen

durch den Sinn. Sollen nun dieſe an ſich unzuſammenhängenden Empfindungen eine Anſchauung geben, ſo müſſen ſie mit einander verknüpft werden. Dieſes kann nun der Sinn nicht, ſondern hier gehet ſchon das Geſchäft des Verſtandes an. Der Verſtand bewirkt nehmlich das, was Syntheſis der Apprehenſion heiſst, und im Artikel Apprehenſion, 2. 3. beſchrieben iſt; ferner die Syntheſis der Reproduction, ſ. Apprehenſion, 4. Wenn ich aber durch die Einbildungskraft die bereits gehabten Empfindungen reproducire (ſie durch die Einbildungskraft mir wieder darſtelle), um die neuen Empfindungen mit ihnen zu verbinden, ſo muſs ich ſie auch für diejenigen Empfindungen wieder erkennen, die ich bereits gehabt habe, und dies heiſst die Syntheſis der Recognition. Hierdurch entſtehet nun nach und nach das Bild eines Hauſes, das ich in der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir Theilweiſe in den einzelnen Empfindungen bewuſst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewuſst bin, welches die Einheit der Syntheſis durch die Apperception heiſst. S. Apperception. Dieſe Einheit denkt ſich nun der Verſtand durch den Begriff eines Gegenſtandes, und von dieſem Gegenſtande ſind wir eben genöthigt zu geſtehen, er afficire unſer Gemüth und ſei uns gegeben, weil wir nicht die Schöpfer der Empfindungen in den Zeitmomenten ſind, aus welchen wir die Anſchauung zuſammenſetzen. So gehört alſo zu jeder empiriſchen Anſchauung

<table>
<tr><td>a. Afficirung des Gemüths</td><td rowspan="3">vermittelſt der Sinnlichkeit,</td></tr>
<tr><td>b. gegebene Empfindung</td></tr>
<tr><td>c. Synopſis durch den Sinn</td></tr>
<tr><td>d. Syntheſis der Apprehenſion</td><td rowspan="3">vermittelſt der Selbſtthätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes,</td></tr>
<tr><td>e. Syntheſis der Reproduction</td></tr>
<tr><td>f. Syntheſis der Recognition</td></tr>
</table>

g. dadurch bewirkte Einheit der Syntheſis der Apperception.

Den Unterſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Anſchauungen in Anſehung dieſer Operationen ſ. in Apprehenſion, 3.

12. Man kann die Anſchauungen nun auch nach den zweierlei Sinnesarten, dem äuſsern und innern Sinn, in äuſsere und innere eintheilen. Alles, was im Raum iſt, giebt äuſsere Anſchauungen, und der Raum, als die Bedingung *a priori* aller äuſsern Erſcheinung und als die Form aller äuſsern Anſchauung, iſt folglich ſelbſt eine reine äuſsere Anſchauung. Innere Anſchauungen ſind diejenigen, die im innern Sinne ſind, die gar nicht räumlich ſind, und die wir nur als Veränderungen in uns wahrnehmen, z. B. Gedanken, Bilder der Einbildungskraft, ſelbſt die Begriffe, in ſo fern ſie als Objecte neuer Vorſtellungen Erſcheinungen ſind, und in ſo fern nicht gedacht, ſondern, als Wirkungen der Denkkraft, angeſchauet werden. Die Zeit iſt die reine Form dieſer innern Anſchauungen, und ſelbſt eine innere Anſchauung, denn ſie iſt nicht räumlich, und wird nur als in uns vorgeſtellt. Sie iſt aber nicht bloſs Bedingung der innern Anſchauungen, ſondern auch der äuſsern, denn alle äuſsern Erſcheinungen ſind zu irgend einer Zeit. Da nehmlich die Anſchauungen überhaupt eigentlich im Gemüth oder Wirkungen des Erkenntniſsvermögens, d. i. Vorſtellungen ſind, ſie mögen äuſsere oder innere ſeyn, ſo müſſen die äuſsern Anſchauungen zugleich die Form des innern Sinnes annehmen, und daher ihre Gegenſtände, oder die äuſsern Erſcheinungen auch in der Zeit ſeyn. (C. 50). Alles Aeuſsere iſt auch innerlich, das iſt kein Widerſpruch, weil Aeuſseres nur heiſst, was im Raum iſt und der Raum ſelbſt, der dieſe Vorſtellung des Aeuſſern möglich macht, Inneres aber, was lediglich Wirkung des Erkenntniſsvermögens iſt. Daher iſt alles Aeuſſere auch ein Inneres, aber nicht umgekehrt. Das Innere hat nehmlich zweierlei Bedeutung. Einmal ſteht es dem Aeuſsern contradictoriſch entgegen, und in ſo fern kann nicht beides zugleich ſtatt finden. Hiernach theilt man die Anſchauungen in äuſsere und innere

ein, von denen die letztern keine Gestalt haben. Zweitens steht es auch dem nicht von unserm Erkenntnissvermögen gewirkten Dinge entgegen (s. Ausser mir.). Man kann diese letztere die transscendentale, die erstere die empirische Bedeutung nennen. Im transscendentalen Sinne sagen wir, das Gemüth wird von etwas Unbekannten ausser demselben afficirt, im empirischen aber sagen wir, die Gedanken sind in uns, und die Stadt Magdeburg ausser uns, da die letztere doch im transscendentalen Sinne ebenfalls in uns ist. S. Inneres. Man kann sich aber auch räumliche Gegenstände durch die Einbildungskraft im Gemüth vorstellen. Diese Bilder der Phantasie stellen Gestalten vor, obwohl sie selbst als bloss im innern Sinn befindlich keinen Raum einnehmen, und also keine Gestalt haben (C. 51.).

13. Man kann endlich die Anschauung noch eintheilen in abgeleitete *(intuitus derivativus)* und ursprüngliche *(intuitus originarius)*. Die erstere ist diejenige, welche einen Gegenstand haben muss, von dem sie abgeleitet ist, oder durch den sie möglich wird; die andere wäre diejenige, welche den Gegenstand möglich macht, welche das Ding an sich selbst, nicht so wie es erscheint, sondern so wie es ist, anschauete. Die letztere wäre eine nichtsinnliche Anschauung, sie müsste mit dem Dinge an sich selbst Eins seyn. Eine solche Anschauung, die aber, ohne dass eine Receptivität vorher afficirt würde, anschauete, würde ihren Gegenstand erschaffen, und eine Anschauung seyn, so wie sie Gott haben muss. Ursprüngliche Anschauungen sind also eben das, was auch intellectuelle oder nichtsinnliche Anschauungen heissen (6), und abgeleitete sind identisch mit sinnlichen Anschauungen (C. 72.).

14. Die Anschauungen sind nun diejenigen Vorstellungen, welche synthetische, d. i. solche Urtheile möglich machen, durch welche man ein Prädicat mit dem Subject verbindet, das nicht in dem Begriff des

Subjects liegt. Wenn ich z. B. urtheile, der Tiſch iſt roth, ſo liegt das Prädicat roth nicht in dem Begriffe des Tiſches, denn das Ding kann gar wohl ein Tiſch ſeyn, ohne daſs es gerade roth iſt; es giebt auch ſchwarze Tiſche. Daſs ich alſo urtheile, der Tiſch iſt roth, das macht mir nicht der Begriff möglich, ſondern daſs ich ihn als roth anſchaue. Und ſo gründen ſich auch ſynthetiſche Sätze *a priori* auf die reinen Anſchauungen Raum und Zeit. Der Satz, zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich, gründet ſich weder auf den Begriff der Puncte noch der geraden Linie, ſondern darauf, daſs es die Beſchaffenheit der reinen Anſchauung, die wir Raum nennen, es uns unmöglich macht, mehr als Eine Linie von einem Punct zum andern zu ziehen. Alle Linien, die wir uns nehmlich durch die Einbildungskraft zwiſchen zwei Puncten vorſtellen, fallen zuſammen, und ſind nur Eine und dieſelbe Linie. Dieſe Unmöglichkeit, uns mit aller Anſtrengung der Einbildungskraft zwei verſchiedene gerade Linien zwiſchen zwei Puncten vorzuſtellen, macht es uns nun möglich, zu urtheilen: zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich (C. 73.).

15. Anſchauungen verſtändlich machen, heiſst, ſie unter Begriffe bringen. Wenn ich z. B. einen Tiſch vor mit habe, und noch nicht über ihn nachgedacht, ſondern ihn, auch mit Bewuſstſeyn, nur erſt geſehen habe, ſo weiſs ich noch nichts von ihm, ich habe dann noch nicht einmal den Gedanken gehabt, es iſt was da, denn ich habe noch gar keinen Gedanken gehabt. Wenn ich aber nun anfange zu denken, ich habe ein Ding vor mir, das hat eine viereckigte, drei Fuſs lange und eben ſo breite Fläche, die einen 6 Linien dicken Körper begrenzt, den man das Blatt nennt; dieſes Ding hat 4 Füſse, und iſt das Werk eines Tiſchers, und ſoll dazu dienen, andre Dinge drauf zu ſetzen oder zu legen: dann wird mir die Anſchauung verſtändlich, ich habe ſie auf Begriffe gebracht, und verſtehe nun, was es für ein Ding iſt, das ich vor mir ſehe. Kleine Kinder fragen oft, wenn ſie etwas ſehen, das ihnen noch nicht vorkam, was iſt das?

weil ſie noch keinen Begriff von dem Gegenſtande haben, den ſie anſchauen, ſie wollen, man ſoll ihnen die Anſchauung auf Begriffe bringen, und ſie ihnen dadurch verſtändlich machen (C. 75.).

16. Es fragt ſich nun noch, ſchauen alle erkennende Weſen ſo an wie wir? Dieſe Frage kann zweierlei heiſsen, entweder, ſind alle erkennende Weſen an gewiſſe Bedingungen der Anſchauungen gebunden, können ſie nicht anders anſchauen als ſo, daſs das, was ſie anſchauen, immer nur Erſcheinungen ſind, nie Dinge an ſich (C. 43.)? ſo iſt die Antwort: allerdings; denn ohne alle Bedingungen anſchauen, heiſst aus ſich ſelbſt hervorbringen oder erſchaffen, welches für bedingte Weſen, d. i. ſolche, die nicht der Schöpfer ſelbſt, ſondern ihrem Daſeyn ſowohl, als ihrer Anſchauung nach abhängige Weſen ſind, ein Widerſpruch iſt. Es kann aber obige Frage auch heiſsen: ſind alle erkennende Weſen an die menſchlichen Bedingungen gebunden, welche unſre Anſchauungen einſchränken, und für uns allgemeingültig ſind, nehmlich an Raum und Zeit? ſo iſt die Antwort: darüber können wir gar nicht urtheilen. Es iſt gar nicht nöthig, daſs wir die Anſchauungsart im Raum und in der Zeit auf die Sinnlichkeit des Menſchen einſchränken (M. I. 79); es mag ſeyn, daſs jedes endliche denkende Weſen hierin mit dem Menſchen nothwendig übereinkommen müſſe (wiewohl wir dieſes nicht entſcheiden, und eine ſolche Nothwendigkeit auf keine Weiſe begreifen können, indem dieſe Verſtandesgeſetze vorausſetzen, und aſlo die Beſchaffenheit eines Dinges an ſich nach den Geſetzen der Erſcheinungen beſtimmen würde); ſo würde ſie doch um dieſer Allgemeingültigkeit willen nicht aufhören Sinnlichkeit und eine einſchränkende Bedingung zu ſeyn (C. 72). Andere Formen der Anſchauungen als Raum und Zeit können wir uns auf keinerlei Weiſe erdenken und faſslich machen, aber, wenn wir es auch könnten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntniſs gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden (C. 283).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Abſchn. S. 43. 47. 50. 51. 59. 67. 71 — 75 — I. Th. I. Abth. I. Buch. I Hauptſt. I. Abſchn. S. 92. 93 — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 125 — II. Abſchn. S. 132. 135 — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 283 — II. Buch. III. Hauptſt. S. 298. 312 — Anhang. S. 323 — II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 377.

Anſchauungsarten.

S. Anſchauung, 6 — 13.

Anſchieſsen,

Cryſtalliſiren. Das plötzliche Feſtwerden einer flüſſigen Materie, nicht durch einen allmähligen Uebergang aus dem flüſſigen in den feſten (beſſer ſtarren) Zuſtand (welches das Starrewerden, das Geſtehen oder Gerinnen heiſst), ſondern gleichſam durch eine Sprung (M. II. 765). So ſchieſsen die Solen, aufgelöſten Salze, Metallſolutionen u. ſ. w. an. Das gemeinſte Beiſpiel von dieſer Art Bildung iſt das Gefrieren des Waſſers (U. 249.).

2. Die Theorie des Anſchieſsens beruhet auf folgenden Gründen. Durch irgend eine Vermittelung wird eine flüſſige Materie z. B. der Wärmeſtoff (eine für ſich ſelbſt beſtehende ſehr feine elaſtiſche Materie) von der Materie, mit welcher er bis dahin innig verbunden war, abgeſondert; hierdurch wird das Hinderniſs des Zuſammenhangs der Theile weggeſchafft, die Theile vereinigen ſich durch ihre gegenſeitige anziehende Kraft, und die Materie wird plötzlich ſtarre, ſ. das Flüſſige, Configurationen. Der vermittelnden Urſachen giebt es mehrere, die Kälte, der Druck der atmoſphäriſchen Luft, und andere bis jetzt noch unbekannte. Sonderbar iſt es, daſs dieſer Uebergang aus dem Zuſtande der Flüſſigkeit in den der Starrheit durch einen Sprung und nicht ſtufenweiſe geſchieht, wodurch ſich eben das Anſchieſsen oder Cryſtalliſiren von der Gerinnung z. B. des Fetts, oder dem allmähligen

Starrewerden durch Verflüchtigung z. B. durchs Einkochen unterſcheidet; da doch die Wärme bei einem Körper nicht auf einmal, ſondern mit langſamen Schritten abnimmt. So erzeugen ſich in dem gefrierenden Waſſer zuerſt gerade Eisſtrählchen, die ſich in Winkeln von 60 Grad und 120 Grad zuſammenfügen, indeſſen ſich andere an jeden Punct derſelben eben ſo anſetzen und Blättchen oder Flocken bilden, bis alles zu Eis geworden iſt; ſo daſs, während dieſer Zeit, das Waſſer zwiſchen den Eisſtrählchen nicht allmählig zähe wird, ſondern ſo vollkommen flüſſig iſt, als es bei weit gröſserer Wärme ſeyn würde, und doch die völlige Eiskälte hat.

3. Doch wir ſehen dieſe Wirkungsart täglich in der Natur bei andern Gelegenheiten. Wenn eine gewiſſe Laſt 50 Pfund braucht, um aus ihrer Stelle verſchoben zu werden, ſo wird dieſelbe bei einem Gewicht von 49 Pfund noch ganz ſtille liegen, erſt wenn man das funfzigſte Pfund hinzufügt, erfolgt die Bewegung. So hat Waſſer 0 Grad Temperatur nöthig, um zu frieren, bis 1 Grad über 0 friert es noch nicht, und mit dem 0 Grade friert es; nichts deſto weniger würde es ungereimt ſeyn, wenn man behaupten wollte, daſs das Fallen der Wärme bis auf 0 Grad nichts zu dem Frieren beitrüge.

4. Im Augenblick des Starrewerdens entwiſcht der Wärmeſtoff plötzlich. Man ſieht leicht, daſs der Abgang des Wärmeſtoffs, da er bloſs zum Flüſſigſeyn erfordert wurde, das nunmehrige Eis nicht im mindeſten kälter zurückläſst, als das kurz vorher in ihm flüſſige Waſſer. Nach dieſer Theorie wird durch das Anſchieſſen dasjenige ſtarre, was vorher wirklich flüſſig war, durch das allmählige Erſtarren aber nur dasjenige, was bisher ſchon als ſtarre in andern Flüſſigkeiten war, die verflüchtigt werden, oder ſich abſondern, und das Starre zurücklaſſen.

5. Einige Chemiker, z. B. Dürande, haben allen Uebergängen der Körper aus dem flüſſigen Zuſtande in den ſtarren den Namen der Cryſtalliſationen beilegen wollen.

6. Bergmann (Phyſ. Beſchr. der Erdkugel Th. II. S. 279.) beſchreibt das Anſchieſsen der Metalle. Er giebt es als eine Sache an, die keinen Zweifel leide, daſs das Anſchieſsen auch auf dem trocknen Wege erfolgen könne. In den Oefen bei Löfaſen ſchoſſen Arſenik- und Rauchgelbcryſtallen an in Octaedern von 8 dreiſeitigen Pyramiden. Bergmann beſaſs eine Cryſtalliſation in einer Schlacke. Indeſſen, ſagt er, iſt es doch nöthig, daſs die Materien, welche ordentlich anſchieſsen ſollen, in einen flüſſigen Zuſtand verſetzt werden, und es iſt daher wahrſcheinlich, daſs auch jenes Anſchieſsen auf trocknem Wege, durch einen flüſſigen Zuſtand, der vorherging, verurſacht wurde. Er führt den Rauch an, als ein Exempel der Cryſtalliſation auf trockenem Wege, allein der Rauch iſt eben eine flüſſige Materie, er iſt eine wahre Solution des Brennſtoffs in der reinen Lebensluft (Oxygen).

7. Durch das Anſchieſsen werden Maſſen von regelmäſsiger Geſtalt gebildet, welche Cryſtalle heiſsen, und jede Art Materie ſchieſst immer in denſelben Geſtalten an. Merkwürdig iſt es, daſs Tetraedern, Cuben, Octaedern, Dodecaedern, Icoſaedern, oder alle 5 reguläre geometriſche Körper unter dieſen Cryſtallen vorkommen. Die meiſten äuſsern Verſchiedenheiten ſcheinen vom Mangel zu entſtehen, denn wenn Rücken und Ecken an einem, von vielen ebenen Seiten eingeſchloſſenen, Körper mehr oder weniger verſtümmelt werden, ſo kann dadurch das Anſehen auf faſt unendliche Art verändert werden. Ein dreiſeitiges Prisma kann dadurch ſechsſeitig werden, eine vierſeitige Pyramide achtſeitig u. ſ. w.

8. Indeſſen können manche Verſchiedenheiten auch einen andern Grund haben. Man ſieht nehmlich leicht, daſs die anziehende Kraft der ſchon ſtarre gewordenen Theile an den gröſsten Seiten am ſtärkſten ſeyn müſſe. Sind alſo Theile eines Körpers durch eine dazwiſchengekommene Flüſſigkeit, z. B. den Wärmeſtoff, getrennt, und wird ihnen dieſe Flüſſigkeit nach und nach entzogen, ſo werden ſie ſich regelmäſsig bilden, wofern ſie Zeit und Freiheit haben, ſich mit den geſchickteſten Flächen zu berühren, und es werden daraus Maſſen von einer beſtändigen und immer gleichen Geſtalt entſtehen. Geſchieht aber

der Uebergang allzuschnell, so vereinigen sie sich ohne Unterschied mit Flächen, welche der Zufall zusammen bringt, und bilden zwar feste Massen, aber ohne regelmäfsige Gestalt, weil die Theilchen nicht Zeit genug haben, der anziehenden Kraft zu folgen. — Da man die Salze geneigter findet, eine crystallische Form anzunehmen, als andere Körper, so glauben einige Naturkündiger, alle Anschiefsungen seien eine Wirkung von vorhandenen Salzen.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 249.
Gehler. Phys. Wörterbuch. Art. Krystallisation.

Anspruch

auf Jedermanns Wohlgefallen, s. Geschmacksurtheil.

Anstiftung

des Verraths, *perduellio.* In der Kriegskunst, oder der Lehre von der Bezwingung eines Volks durch die Gewalt des andern, wird dieser Name, als ein allgemeines Kunstwort, einem gewissen ehrlosen Stratagem (Kriegslist) beigelegt, nehmlich der Verführung eines Staatsbürgers des bekriegten Staats, diejenigen Geheimnisse dem Feinde desselben zu offenbaren, deren Bekanntmachung dem bekriegten Staate nachtheilig seyn kann. Dieses Stratagem ist ehrlos, weil es wider die Moralität dessen ist, der es braucht, und die Moralität dessen verdirbt, der zum Verräther gebraucht wird. Auch kann man auf die Denkungsart eines Feindes kein Vertrauen setzen, der sich eines solchen Mittels bedient. Wenn aber irgend einmal ein Friede soll abgeschlossen werden können, so darf nicht alles wechselseitige Vertrauen der Kriegführenden zu ihrer gegenseitigen Denkungsart wegfallen (Z. 12.).

2. Stellt man sich vor, dafs zwei Staaten mit einander Krieg führen, um ihr Recht gegen einander zu behaupten, so mufs der Ausgang jedes Krieges seyn, dafs der Ueberwundene des Ueberwinders Forderung für rechtsgültig anerkenne. Daher mufs der Ueberwinder zu dem Ueberwundenen das Vertrauen fassen können, dieser werde des Ueberwinders Recht nicht blofs so lange anerken-

nen, als ihn die Macht des Siegers drückt. Sonst würde ein Ausrottungskrieg statt finden, der aber schlechterdings unerlaubt ist, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, s. Ausrottungskrieg. Eigentlich würde Anstiftung des Verraths auch Verräther zu Friedenszeiten machen (Z. 14.).

3. Es ist also ein Verbotgesetz des Naturrechts: stifte keinen Verrath an, d. i. das Gegentheil würde einen Widerspruch in der Intention des Machthabenden voraussetzen.

4. Ein Verbotgesetz, welches das Anstiften des Verraths verbietet, ist von der strengen Art (*lex stricta*), denn es gilt ohne Unterschied der Umstände, und dringt so fort auf Abschaffung.

Kant. Zum ewigen Fr. I. Abschn. 6. S. 12 — 14.

Antagonismus.

S. Gegenwirkung.

Anthropologie,

Menschenkunde, Menschenlehre, *anthropologia anthropologie, science de l'homme.* Die Lehre von den empirischen Bedingungen des Menschen. Sie handelt von den empirischen Bedingungen des Vorstellens und Handelns des Menschen, oder seiner ganzen Wirksamkeit, und zerfällt daher in zwei Theile, in die theoretische und practische. Die theoretische Anthropologie hat drei Haupttheile, nehmlich die Untersuchung a. des Menschen als Gegenstandes des äussern Sinnes, des menschlichen Körpers, als Organs des Vorstellens und Handelns; b. des Menschen als Gegenstandes des innern Sinnes, oder der menschlichen Seele, als Sitzes des Vorstellens und Quelle des Handelns; c. des Menschen als eines Zusammengesetzten aus beiden. Sie heissen:

a) Anthropologie des äussern Sinnes, Physiologie oder Körperlehre.

b) *Anthropologie des innern Sinnes*, *empiriſche Pſychologie* oder *Erfahrungsſeelenlehre*, und

c) *Anthropologie des Menſchen überhaupt*, *theoretiſche Anthropologie* oder *Menſchenlehre* im engern Sinn des Worts.

2. Die *theoretiſche Anthropologie*, im weitern Sinne des Worts, gehört eigentlich zur *empiriſchen Naturlehre*, einem Theile der *angewandten Philoſophie*, denn ſie enthält die Anwendung der Principien *a priori* auf die empiriſch gegebene Beſchaffenheit des menſchlichen Körpers, als eines Organs, und der menſchlichen Seele, als Quelle der Wirkſamkeit. *Kant* (C. 877.) ſagt: die empiriſche Pſychologie müſſe aus der Metaphyſik gänzlich verbannet ſeyn, denn ſie ſei ſchon durch die Idee derſelben gänzlich davon ausgeſchloſſen. Man muſs das ſo verſtehen: die Metaphyſik iſt die Philoſophie der reinen Vernunft, d. i. alles deſſen, was *a priori* iſt; nun iſt die empiriſche Pſychologie die Lehre von der menſchlichen Seele, ſo wie ſie im innern Sinn *erſcheint*, folglich kann ſie nicht zur Metaphyſik gehören. *Schmid* (Emp. Pſych. I. Th. S. 8.) verſteht unter der Anthropologie die Philoſophie d. i. Kenntniſs von menſchlichen Eigenſchaften und Begebenheiten, geordnet und bearbeitet nach Geſetzen der Vernunft. Dann ſind nehmlich unter Begebenheiten nicht die Schickſale einzelner Menſchen oder ganzer Völker zu verſtehen, ſondern die Gründe derſelben, als Phänomene, die aus den Geſetzen und Anlagen des Menſchen, als ſolchen, ſeinem Körper und ſeiner Seele nach, entſpringen. Der objective Stoff, den alſo die Menſchenlehre behandelt, iſt der *Menſch*.

3. Bei der *Anthropologie des äuſsern Sinnes* liegt die reine Phyſik*) zum Grunde, nur daſs noch

*) Worüber wir eine Schrift von Kant beſitzen, unter dem Titel: *Metaphyſiſche Anfangsgründe der reinen Naturlehre*.

ein eigenes empirisches Princip hinzukömmt und die Quelle vieler Phänomene wird, nehmlich die Animalität (Sensibilität und Irritabilität). Sie kann in zwei Theile eingetheilt werden, in die allgemeine Physiologie, welche den menschlichen Körper nach seinen Kräften und Functionen, im gesunden Zustande, betrachtet, und die besondere Physiologie oder medicinische Anthropologie, welche die möglichen Störungen der Kräfte und Functionen des menschlichen Körpers von innen (durch Krankheitsstoffe), und von aussen (durch Zerstörung oder Hemmung der Theile) betrachtet.

4. Die rationale Seelenlehre giebt blofs einen negativen Begriff von unserm denkenden Wesen, als Subject aller Gegenstände des innern Sinnes, nehmlich den, dafs keine seiner Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne; dafs also von seiner abgesonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer seiner Persönlichkeit nach dem Tode uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil aus speculativen Gründen durch unser gesammtes theoretisches Erkenntnifsvermögen möglich sei. Alles übrige der Seele ist empirisch, und die Anthropologie des innern Sinnes folglich blofs Kenntnifs unsers denkenden Selbst im Leben.

5. Die Anthropologie in engerer Bedeutung hat eigentlich gar keinen rationalen Theil, denn die Verbindung beiderlei Arten von Sinn ist ganz empirisch, und daher auch die Gesetze der daraus entspringenden Phänomene.

6. Der zweite Theil der Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, ist die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des menschlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenschaften des Menschen und die Hindernisse das Moralgesetz auszuüben, und handelt von der Tugend und dem Laster. Sie ist der empirische Theil der Ethik, welcher practische Anthropologie, eigentliche Tugendlehre, angewandte Philosophie der Sitten oder Moral heifsen kann. Sie ent-

hält eigentlich zwei Theile, wie die Moral, die Lehre von den Menſchenpflichten und von den Menſchenrechten. In der practiſchen Anthropologie iſt nehmlich die ganze pragmatiſche Sinnlichkeit des Menſchen aus der empiriſchen Pſychologie, oder theoretiſchen Anthropologie gegeben, ferner die Moralität und das Sittengeſetz, aus der Moral oder Metaphyſik der Sitten, und die Aufgabe der practiſchen Anthropologie iſt nun: anzugeben, wie der Menſch durch das Sittengeſetz ſoll beſtimmt werden; oder welches die moraliſchen Geſetze ſind, denen die Menſchen, unter den Hinderniſſen der Gefühle, Neigungen und Leidenſchaften unterworfen ſind. Sie iſt alſo der empiriſchen oder pſychologiſchen Principien wegen keine wahre oder demonſtrirte Wiſſenſchaft. Es hat noch Niemand, ſelbſt von den critiſchen Philoſophen, aus dieſem einzig richtigen Geſichtspunct eine practiſche Anthropologie geliefert. Die practiſche Anthropologie iſt alſo die Lehre von den Pflichten und Rechten der Menſchen, und nach ihr müſſen alle Handlungen der Menſchen gewürdigt, ſo wie aus der allgemeinen theoretiſchen Anthropologie erklärt werden. Man kann nehmlich eine Handlung würdigen

a.) ſtrenge nach dem Geſetze, dann ſteht ſie vor dem Richterſtuhle der Moral (dem h. Geiſt), und hiernach iſt kein Fleiſch (Menſch) gerecht, vor dieſem Richterſtuhle beſteht keine einzige Handlung der Menſchen, weil bei der beſten immer auch empiriſche Triebfedern im Spiele ſind;

b.) mit Nachſicht oder mit Rückſicht auf die Macht der ſinnlichen Triebfedern des einzelnen Menſchen, dann ſteht ſie vor dem Richterſtuhle der practiſchen Anthropologie (Jeſu Chriſti), und hiernach iſt eine Handlung ehe zu entſchuldigen, als eine andere, und der Menſch der Begnadigung fähig.

7. In der practiſchen Anthropologie wird entweder der Menſch überhaupt, oder der Menſch in beſondern Lagen und unter ſubjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt ſie in zwei Theile.

a) Der erste Theil ist die practische Anthropologie, die den Menschen, als solchen, betrachtet, oder den Menschen überhaupt. Er kann allgemeine practische Anthropologie oder allgemeine angewandte (menschliche) Moral heissen.

b) Der zweite Theil ist die practische Anthropologie für die Menschen, nach ihren zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen. Sie kann die besondere (specielle) practische Anthropologie (specielle angewandte Moral) genannt werden.

Der erste Theil enthält dann wieder

α) die allgemeine Pflichtenlehre, oder die Lehre von den Pflichten des Menschen überhaupt, ohne auf seine besondern Verhältnisse zu sehen;

β) die allgemeine Rechtslehre, oder die Lehre von den Rechten des Menschen überhaupt, ohne Rücksicht auf diejenigen, die aus besonderen Verhältnissen entspringen.

Der zweite Theil enthält

a) die specielle Pflichtenlehre nach den besondern Verhältnissen und Lagen des Menschen;

b) die specielle Rechtslehre, ebenfalls nach den besondern Verhältnissen und Lagen des Menschen.

Jeder Theil hat seine Elementar- und Methodenlehre.

8. Endlich kann man sich auch eine pragmatische Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie soll Klugheit befördern, um auf Menschen zu bestimmten Absichten Einfluss zu haben. Nach dieser Idee existirt noch keine Anthropologie. Man hat nachgeschriebene Hefte von Vorlesungen, die Kant über eine solche Anthropologie gehalten hat.

9. Die empirischen Quellen der Anthropologie sind: Beobachtung andrer Menschen, Selbstbeobachtung und Geschichte. Der Nutzen der Anthropologie ist Beförderung der Moralität, der Geschicklichkeit im Umgange mit Menschen und der Unterhaltung, indem sie Stoff dazu liefert, und, durch die Beobachtung der Menschen in Gesellschaft, die sie erfordert, auch die Langeweile in sonst nicht unterhaltenden Gesellschaften verhindert.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einl. S. 79. Methodenl. III. Hauptst. S. 869. 877.
Dess. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 443.
Dess. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorr. S. 3. 2. Abschn S. 32.
Dess. Relig. innerh. der Grenz. 3. St. Allg. Anm. S. 200 *).

Anthropomorphismus,

anthropomorphismus, *anthropomorphisme*. Dieser Name gebührt eigentlich solchen Vorstellungen von Gott, welche nur Menschen zukommen, aber von diesen auf Gott übertragen werden. In dieser Bedeutung gebraucht ihn Kant sehr richtig (C. 725. Pr. 173. 174.). Er erklärt ihn (P. 246.) durch: Versinnlichung der reinen Vernunftideen von Gott, dem Reiche Gottes und der Unsterblichkeit. Im weitern Sinne kann man also allgemein die Uebertragung einer zur Sinnenwelt gehörigen Eigenschaft auf ein Wesen außerhalb derselben darunter verstehen, so daſs also der Anthropomorphismus nach obiger Erklärung nur eine Art des Anthropomorphismus im weitern Sinne ist, s. Anschauung, 4, Anmerk. Er ist nach Schmids Eintheilung

a) dogmatisch, wenn die sinnlichen Eigenschaften dem übersinnlichen Wesen selbst beigelegt werden, z. B. wenn man sagt: Gott hat, im eigentlichen Sinne, Verstand. Diesen Anthropomorphismus muſs man als den eigentlichen Quell der Superstition ansehen; er ist eine scheinbare Erweiterung der Ideen des Uebersinnlichen durch vermeinte Erfahrung (P. 244.).

b) symbolisch, wenn man nur die Verhältnisse des Uebersinnlichen zu der Sinnenwelt dadurch ausdrückt, z. B. Gott verhält sich zur Welt, wie ein verständiges Wesen zu seinem Kunstwerk. Dieser letztere ist erlaubt, weil durch ihn nicht eine Erkenntniſs des übersinnlichen Wesens selbst vorgegeben wird; der erstere ist nur erlaubt, wenn die Idee des übersinnlichen Wesens als ein Regulativ zur systematischen Welterkenntniſs gebraucht wird, d. h. wenn man die Idee von Gott nicht gebrauchen will, um dadurch zu bestimmen, wie Gott an und für sich

selbst beschaffen ist, sondern um nach derselben seine Erkenntniss von den Theilen der Welt nach einem einzigen Princip zu erweitern, und ihr Einheit zu geben, dadurch, dass man sie als das Werk eines verständigen Urhebers betrachtet. Dann ist es nicht nöthig, auf den Unterschied zwischen dogmatischem und symbolischem Anthropomorphismus zu sehen, und man kann immer thun, als wenn Gott das an und für sich selbst wäre, was sich eigentlich nur analogisch von ihm denken läst.

2. Den Schematismus der Analogie, den wir nicht entbehren können, in einen Schematismus der Objectsbestimmung des Objects Gott verwandeln ist dogmatischer Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht von den nachtheiligsten Folgen ist. Der Schematismus der Analogie besteht nehmlich darin, dass wir uns Etwas nach der Analogie mit etwas Anderm denken, um uns jenes Beschaffenheiten fasslich zu machen. Die Naturwesen geben z. B. das Schema des Uebersinnlichen, nehmlich eine sinnliche Vorstellung seiner Beschaffenheiten, die aber kein Bild jemals vollkommen erreicht. Dieser Schematismus der Analogie auf das Uebersinnliche angewendet ist also der erlaubte symbolische Anthropomorphismus (in 1, b). Der Schematismus der Objectsbestimmung hingegen ist, wenn wir Etwas durch ein Schema so bestimmen, dass wir dadurch erkennen, wie das Object an und für sich beschaffen ist, z. B. in der Geometrie einen Triangel, durch Construction seines Schema in der reinen Anschauung. Halten wir nun jenes Schema in der Analogie für ein Schema, das die Beschaffenheit des Objects an und für sich bestimmt, so ist das Anthropomorphismus. Stellen wir uns z. B. Gott als einen weisen Menschen vor, so ist das nicht ein Bild von Gott, weil es keinen Menschen giebt, welcher weise wäre, und wir daher mit unserer Einbildungskraft ihn auch nicht darstellen können. Allein die Vorstellung von dem Bestreben der Einbildungskraft darnach, für den Begriff von Gott ein solches Bild hervorzubringen, heisst ein Schema, und dieses Schema bestimmt nicht, wie Gott an und für sich selbst ist, sondern nur ein Analogon Gottes, weil

Gott, der nichts ſinnliches iſt, eigentlich durch kein Schema verſinnlicht werden kann. Wer alſo dieſes Analogon Gottes, welches durch das Schema dargeſtellt wird, für Gott ſelbſt hält, der verwandelt auf dieſe Weiſe den Schematismus der Analogie in den der Objectsbeſtimmung, und fällt in den Anthropomorphismus, welcher darum von den nachtheiligſten Folgen für die Moralität ſeyn kann, weil gerade das, was bei dem Analogon dem Object, dem es analogiſch iſt, nicht ähnlich iſt, etwas unſittliches ſeyn kann; z. B. wer es zur Weisheit rechnete, jeden Irrenden in der Religion entweder zur Wahrheit zurückzuführen, oder zu verbrennen, der würde Gott zu einem Groſsinquiſitor machen, und folglich dadurch den Lehrſatz, die Kezzer mit Feuer und Schwerdt auszurotten, wider die Stimme des Geſetzes heiligen; wer aber die menſchliche Weisheit nur für ein Analogon der göttlichen hält, der wird ſich immer noch fragen können, ob nicht gerade dieſe Ketzerverfolgung etwas ſei, worin ſeine menſchliche Weisheit der göttlichen ſehr unähnlich iſt; denn Gott gebrauchte auch wohl harte Mittel, den Menſchen zur Erkenntniſs der Wahrheit, zur Beſſerung zu führen, allein er weiſs die gewiſſe Erreichung ſeiner Zwecke vorher, dahingegen der Menſch ſich nicht nur bei der Erkenntniſs der Wahrheit ſelbſt, ſondern auch bei der Anwendung der Mittel, Andere dazu hinzuführen, irren kann. Zwiſchen dem Verhältniſſe eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schemas zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εἰς ἀλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, z. B. ich kann nicht ſagen, wie ſich verhält meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu meinem Begriffe von Gott, ſo verhält ſich dieſe meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu Gott ſelbſt. Denn obwohl ein Schema die vermittelnde Vorſtellung der Einbildungskraft zwiſchen Begriff und Object iſt, ſo ſtellt doch das Schema nicht das Object vor, wenn es auch den Begriff vorſtellt. Wenn ich ſage: die Subſtanz dieſes Holzes, ſo ſtelle ich mir etwas zu aller Zeit Beharrliches vor, das unter al-

len Veränderungen des Holzes immer bleibet. Dadurch verſinnliche ich mir den Begriff der Subſtanz, und mache es mir auch möglich, Etwas im Holze als Subſtanz zu denken, nehmlich das Beharrliche in demſelben, das Beharrliche iſt alſo das Schema der Subſtanz, allein durch die bloſse Vorſtellung des Beharrlichen zu aller Zeit erkenne ich gar nicht das Object Holz, ſondern dieſes muſs ich zu dem Ende anſchauen. Durch ein Schema ein Obiect erkennen zu wollen, wäre alſo ein Sprung von der Verſinnlichung meines Verſtandes - oder Vernunftbegriffs (welches das Schema ſeyn ſoll) auf eine Erkenntniſs des Objects, die aus dieſer Verſinnlichung abgeleitet werden ſoll, wozu ein Schema ganz untauglich iſt, ausgenommen bei reinen Anſchauungen. Da nun Gott und alles Ueberſinnliche gar nicht einmal (wie das Empiriſche) vermittelſt eines Schema, geſchweige denn aus dem Schema erkannt werden kann, indem das Ueberſinnliche nicht in der Zeit iſt, alle Schemate aber transſcendentale Zeitbeſtimmungen ſind, ſo wäre es wahrer Anthropomorphismus, Gott oder irgend etwas Ueberſinnliches aus einem Schema erkennen zu wollen (R. 81 *) f.)

3. Ein Anthropomorphismus muſs nur nicht auf Pflichtbegriffe einflieſsen, dann iſt er unſchuldig, ſonſt iſt er aber in Anſehung unſers practiſchen Verhältniſſes zu Gottes Willen und für unſere Moralität ſelbſt höchſt gefährlich, denn da machen wir uns einen Gott, wie wir ihn am leichteſten zu unſerm Vortheil zu gewinnen glauben. Man hat einen ſolchen Anthropomorphismus oft gebraucht, um ſich des Wirkens auf das Innerſte der moraliſchen Geſinnung zu überheben. Ein Beiſpiel hierzu iſt der Grundſatz, daſs wir der Gottheit durch alles dienen können, wenn wir es nur in der Abſicht thun, ihm zu dienen, und es nicht geradezu der Moralität widerſtreitet, ob es gleich auch nicht das Mindeſte dazu beiträgt. Man hat behauptet, daſs es nicht immer Aufopferungen ſeyn dürfen, dadurch der Menſch Gott dienen könne, ſondern auch Feierlichkeiten, ſelbſt öffentliche Spiele, z. B. bei den Griechen und Römern. Aber die Aufopferungen, z. B. Büſsun-

gen, Kasteiungen, Wallfahrten u. d. g. hat man jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten, weil sie die unbegrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinen Willen stärker zu bezeichnen dienen. Eine solche Meinung ist der allgemeinen moralischen Besserung der Menschen ungemein hinderlich; es zieht von der Moralität ab, und um desto mehr, weil, da diese Aufopferungen in der Welt zu gar nichts nuzzen, aber doch Mühe kosten, sie lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu seyn scheinen. Ist, sagt man, Gott auch hierbei durch die That in keiner Absicht gedient worden, so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht (R. 257.).

4. Man siehet also, dass dieses Verfahren keinen moralischen Werth hat. Es kann höchstens als ein Mittel dienen, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller (oder Vernunft-) Ideen des Zwecks, nehmlich der Sittlichkeit, zu erhöhen. Versteht man etwa die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen (Uebersinnlichen oder blossen Vernunftideen) nicht gehörig, so wird man hier einen Widerspruch der Critik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben. Man wird meinen, einmal verwerfe die Critik alle Einmischung des Uebersinnlichen unter die Naturursachen und Naturwirkungen, und ein andermal, z. B. hier, behaupte sie wieder, das Uebersinnliche (die moralische Gesinnung) könne die Wirkung von etwas Sinnlichen (jene Büssungen, als Fasten, u. s. w.) seyn. Allein, es ist zu merken, dass wenn von sinnlichen Mitteln, das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse geredet wird, welches das Sinnliche dem Intellectuellen entgegen stellet, dieser Einfluss zweier so ungleichartiger Principien niemals als direct gedacht werden müsse. Nehmlich, als Sinnenwesen können wir an den Erscheinungen des intellectuellen Princips, d. i. der Bestimmung unsrer

physischen Kräfte durch freie Willkühr, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetze entgegen, oder ihm zu Gunsten wirken; so, dass Ursache und Wirkung in der That als gleichartig vorgestellt werden. Die Wirkung ist nehmlich eine Handlung, d. i. Erscheinung in der Sinnenwelt, und die Ursache dieser Handlung ist ebenfalls eine Erscheinung, nehmlich ein Bestimmungsgrund unsrer physischen Kräfte, ein Bewegungsgrund, der in unserm innern Sinne, also als Erscheinung vorhanden ist. Wirkung und Ursache sind also Erscheinungen und etwas Sinnliches, folglich gleichartig. Selbst dass die Vorstellung meiner Pflicht der Bestimmungsgrund zu meiner Handlung ist, macht ihn nicht ungleichartig mit der Wirkung; denn es ist immer ein Grund, der im innern Sinne vorhanden ist, und dessen ich mir als Grund meiner Handlung bewusst bin. Aber die Möglichkeit der Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit der Menschen, d. i. wie das Sinnliche (die Handlung) aus dem Uebersinnlichen (das die Vorstellung der Pflicht wirkt) entsteht, zu erklären, ist uns unmöglich. (R. 259. *).)

Kant. Crit. der rein Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII Abschn. S. 725

Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 244. 246.

Dess. Proleg. S. 173. 174.

Dess. Relig. innerh. der Grenz. II. St. I. Abschn. b. 1. Aufl. S. 75 *). 2. Aufl. S. 81. *). IV. St. II. Th. §. I. 1. Aufl. S. 242 — 244. 2. Aufl. S. 257 — 260.

Anticipation.

S. Vorherbestimmung.

Antinomie

der reinen Vernunft, Widerstreit der Gesezze, Dialectik, ἀντινομια, *antinomia*, *antinomie*, Namen, welche der Entgegensetzung zweier Urtheile beigelegt werden, welche beide *a priori* auf Allgemeinheit Anspruch machen; daher bei beiden eine, aus dem Erkenntnissvermögen entspringende, folglich unvermeidliche,

aber dennoch falsche, Voraussetzung zum Grunde liegen muss. Ausser dieser objectiven Bedeutung gebraucht Kant dieses Wort auch in subjectiver Bedeutung, für den Zustand der Vernunft bei diesen dialectischen Schlüssen. Die Vernunft fordert nehmlich immer absolute Totalität, z. B. für alle Reihen der Ursachen und Wirkungen die letzte, oder diejenige Ursache, die nicht weiter Wirkung einer andern Ursache ist (s. Anfang. II, b), und schliesst aus dem Widerspruch, der hieraus entsteht, dass es keine absolute Totalität gebe, welches wieder unbegreiflich ist. Der Zustand der Vernunft also, dass solche dialectische Schlüsse aus ihrem Grundsatz der absoluten Totalität entstehen, heisst ihre Antinomie (C. 398). Aber die beiden sich widersprechenden Folgen aus diesen Schlüssen, es giebt für eine solche Reihe eine absolute Totalität oder ein absolut letztes Glied, und es giebt keine solche absolute Totalität oder kein absolut letztes Glied, heissen auch Antinomien, in objectiver Bedeutung. Diese Folgen, oder Sätze, müssen sich

a) nur dem Scheine nach widerstreiten;

b) dieser Schein muss natürlich, und der menschlichen Vernunft unvermeidlih seyn;

c) der Scheinwiderspruch muss daher können aufgedeckt, aber weil er natürlich ist, nie weggeschafft werden.

Dieser Artikel soll nun die verschiedenen Arten von Antinomien angeben, dann die Antinomien selbst aufstellen und endlich ihre Auflösung zeigen und ins Licht setzen.

2. Kant lehrt, dass es dreierlei Arten von Antinomien der reinen Vernunft gebe, nach den drei verschiedenen Erkenntnissvermögen: dem Verstande, der Urtheilskraft, und der Vernunft. Jedes dieser Erkenntnissvermögen hat seine Principien (s. Anfang) *a priori*, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fordert, und daher mit ihnen in Widerspruch geräth, wenn sie die-

ſes Unbedingte in der Sinnenwelt finden, und dadurch die Sinnenwelt zu einem Dinge an ſich ſelbſt machen will. So giebt es alſo

a. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs des Verſtandes bis zum Unbedingten hinauf fürs eigentliche Erkenntniſsvermögen, oder den Verſtand;

b. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des practiſchen Gebrauchs der Vernunft bis zum Unbedingten hinauf fürs Begehrungsvermögen, ſo fern die Vernunft für daſſelbe geſetzgebend iſt, oder den Willen;

c. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des äſthetiſchen ſowohl als teleologiſchen Gebrauchs der Urtheilskraft bis zum Unbedingten hinauf fürs Gefühl der Luſt oder Unluſt, oder das Feld deſſelben, worin die Urtheilskraft conſtitutiv iſt (oder der Natur Geſetze vorſchreibt), den Geſchmack und den teleologiſchen Gebrauch der Vernunft. So giebt es alſo

I. eine Antinomie der ſpeculativen Vernunft;

II. eine Antinomie der practiſchen Vernunft;

III. eine Antinomie der Urtheilskraft, welche wieder

α. die der äſthetiſchen, oder

β. die der teleologiſchen Urtheilskraft iſt.

Alle fünf Arten will ich nun aufzählen, begreiflich machen und auflöſen.

3. I. Die Antinomie der ſpeculativen Vernunft beſtehet in vier Widerſprüchen oder einzelnen Antinomien, nehmlich zwei mathematiſchen (ſolchen, wo die Bedingungen, zu deren Reihe die Vernunft das Unbedingte fordert, alle gleichartig ſind) und zwei dynamiſchen (ſolchen, wo jene Bedingungen ungleichartig ſind).

A. Die beiden mathematiſchen ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs die Welt einen Anfang und Grenzen, und daſs die Welt keinen Anfang und keine Grenzen

habe (M. I. 507. 510. C. 454. 455). Beides ist unwidersprechlich, wenn die Sinnenwelt ein von unserm Erkenntnissvermögen unabhängig existirendes Ding, ein Ding an sich ist, und beides widerspricht sich. Hätte die Welt nehmlich keinen Anfang und keine Grenzen, so wäre sie doch *a parte post* (nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile auf einander folgen) durch jeden Zeitpunct, den wir erleben, und jede Raumesgrenze, an der wir uns befinden, begrenzt. Man denke sich z. B. eine gerade Linie, die nach der einen Gegend zu unendlich wäre, so liesse sie sich doch nach der andern Gegend zu überall abbrechen und begrenzen; folglich gäbe es ein Unendliches, das begrenzt oder endlich wäre, welches sich widerspricht. So hätte denn auch die ganze Welt, ob sie gleich ohne Anfang und Grenzen wäre, doch in jedem Zeitpunct und überall im Raume Grenzen, welches der Unendlichkeit derselben widerspricht, und daher ist eine unendliche Welt, ohne alle Grenzen unmöglich. Dieses wird deutlich, wenn man die *a parte ante* (oder nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile vor einander hergehen) unendliche Welt, in Gedanken, über den begrenzenden Zeitpunct, oder die begrenzende Raumesgrenze, vorrückt, so muss ja nothwendig *a parte ante*, wo die Welt unendlich ist, in der Zeit und im Raum eine Lücke entstehen, d. h. die Welt dort einen Anfang und eine Grenze haben. Bis zu jedem Zeitpunct wäre überdem eine Ewigkeit abgelaufen, und das Unendliche vollendet. Eine unendliche Reihe aber, die vollendet wäre, ist ein Widerspruch (M. I. 508.), welches auch von der Welt im Raume gilt (M. I. 509.). Hat aber die Welt einen Anfang und Grenzen von vorne her (*a parte ante*), so fragt sichs, was war vor der Welt, und was ist jenseits der Weltgrenze? Da müsste folglich die Zeit leer gewesen, oder nichts in derselben vorhanden gewesen seyn, auch müsste hinter der Weltgrenze wenigstens der leere Raum seyn. Die Welt entstand also in einer leeren Zeit, und steht im Verhältnisse mit dem leeren Raum. Dies ist aber ein Widerspruch. Denn diejenige leere Zeit, in der die Welt entstand, muss

von jeder andern leeren Zeit, in der sie nicht entstand, unterschieden seyn. Nun kann aber eine Zeit von einer andern nur durch das unterschieden werden, was in der Zeit ist, denn übrigens ist ein Theil der Zeit von dem andern nur der Gröſse nach unterschieden. Folglich kann die Welt nicht in einer leeren Zeit, sondern nur in einer erfüllten entstehen. Der Anfang der Welt setzt also schon das Daseyn von Theilen der Welt voraus, welches sich widerspricht. Sie kann also keinen Anfang gehabt haben (M. I. 511). Und eben so verhält es sich auch mit dem leeren Raum. Denn mit welchem leeren Raume sollte die Welt grenzen? doch mit dem, der sich von jedem andern unterscheidet, und folglich nicht leer seyn kann (M. I. 512. C. 456. 457.).

b. die sich widersprechenden Behauptungen, daſs in der Welt alles aus einfachen Theilen zusammengesetzt, und daſs nichts Einfaches in der Welt existire (M. I. 519. 522). Denn wäre nicht alles aus einfachen Theilen zusammengesetzt, so müſste, wenn man in Gedanken alle Zusammensezzung aufhebt, gar nichts übrig bleiben, welches unmöglich ist (M. I. 520). Existirte aber etwas Einfaches in der Welt, so müſste dasselbe im Raume seyn, folglich auch, wie der Raum, den es erfüllt, zusammengesetzt seyn (M. I. 525). Gesetzt aber, wir nähmen etwas Einfaches wahr, so könnten wir doch aus dieser Wahrnehmung nicht schliesen, daſs es nicht zusammengesetzt wäre (M. I. 524. C. 462. 463.).

B. Die beiden dynamischen Antinomien sind:

a. die sich widersprechenden Behauptungen, daſs es einen freien Willen gebe, und daſs in der Welt alles nothwendig sei (M. I. 530. 533.). Denn gäbe es keinen freien Willen, so wäre jede Ursache wieder Wirkung einer andern Ursache, und es fehlte dann an einer ersten Ursache, d. i. am zureichenden Grunde der ganzen Reihe von Ursachen und Wirkungen (M. I. 531). Wäre aber in der Welt nicht alles

nothwendig, so gäbe es eine Ursache, die sich ohne Grund bestimmen liesse, welches unmöglich ist (M. I. 534. C. 472. 473.).

b. die sich widersprechenden Behauptungen, dass eine schlechthin nothwendige Ursache zur Welt gehöre, und dass es gar kein schlechthin nothwendiges Wesen gebe (M. I. 540. 542). Denn giebt es kein schlechthin nothwendiges zur Welt gehöriges Wesen, so fehlt es der Welt an einer ersten Ursache, die durch nichts weiter bedingt seyn muss, und an einem ersten Theile, der auch nicht weiter bedingt seyn muss (M. I. 541). Giebt es aber ein schlechthin nothwendiges Wesen, so giebt es etwas, was keine Ursache hat, und die ganze Welt ist nothwendig und besteht doch aus zufälligen Theilen (M. I. 542. C. 480. 481.).

4. Folgendes ist die Auflösung dieser Widersprüche. Die Sinnenwelt ist kein Ding an sich, sondern nur der Inbegriff der Reihen der Erscheinungen, welche sich die Vernunft als ein vollendetes Ganzes vorstellt, welches sie auch seyn müssten, wenn die sinnlichen Gegenstände, oder Naturdinge, keine Erscheinungen, sondern Dinge an sich wären. Dann müssten sie freilich irgend wo Grenzen haben; aber eben dass bei dieser Annahme ein Widerspruch entsteht, bestätigt die Richtigkeit dessen, was die transscendentale Aesthetik beweiset, dass alle Naturdinge nicht unabhängig von unserm Erkenntnissvermögen so vorhanden sind, wie wir sie wahrnehmen, sondern dass sie Producte unsers eignen Erkenntnissvermögens sind, die aber doch einen gegebenen Stoff enthalten, der seine Quelle nicht im Erkenntnissvermögen hat. Daher sind nun

A beide mathematische Antinomien falsch.

a. Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach weder endlich, noch unendlich (M. I. 631. C. 548.). Denn der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes nach kann es nirgends eine absolute Zeit- oder Raumesgrenze geben; aber das Unendliche kann in der Erfahrung eben so wenig gegeben seyn, sondern die Frage

nach dem Anfang und der Grenze ist eine Aufgabe unsrer Vernunft, die zu, in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) fortgehenden, Reihen des Verstandes das Ende fordert; in der Erfahrung aber ist immer eine bedingte Begrenzung (M. I. 635. C. 550.), die unbedingte ist nur eine Idee der Vernunft. Der Rückgang aber von Wirkung zur Ursache gehet in der Erfahrung in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) (M. I. 633. C. 549.).

b. Es ist falsch, dass alles in der Welt aus einfachen Theilen bestehet; denn alles Zusammengesetzte in der Welt ist theilbar, aber immer in Theile, die wieder theilbar sind, der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes gemäss, die nichts Unbedingtes zulassen (M. I. 638. C. 552.) Es ist aber auch falsch, wenn man behauptet, man könne in der Erfahrung die Theilung wirklich ins Unendliche fortsetzen, man muss einmal auf das bedingte Einfache kommen; das absolut Einfache ist hingegen eine Idee der Vernunft, die nirgends in der Erfahrung anzutreffen ist. Es giebt daher in der Erfahrung weder eine endliche Zahl einfacher, noch eine unendliche Zahl immer noch zusammengesetzter Theile, sondern die Theilung gehet ins Unendliche, weil dieses die Erscheinung ist, die aus der Natur unsers Erkenntnissvermögens so entspringen muss (M. I. 637.). In der Erfahrung ist aber weder die wirkliche Theilung ins Unendliche zu vollenden, noch auf das absolut Einfache zu kommen; von welchen beiden nur dann Eins statt finden müsste, wenn die Naturdinge Dinge an sich wären; in der Reihe der Sinnenwesen, als Erscheinungen, ist beides unmöglich (C. 551.).

B. Bei den beiden dynamischen Antinomien ist jeder Gegensatz wahr, der eine nehmlich für diejenige Welt, die ein Ding an sich ist, der andere für die Reihe der Erscheinungen.

a. Es giebt einen freien Willen, oder eine Causalität durch Freiheit, aber nicht in der Erfahrung, sondern darum, weil es eine Moralität giebt, in der intelligibeln Welt; dahingegen ist in der Sinnenwelt alles nothwendig, oder dem Gesetz der Causalität der Natur un-

terworfen, nach welchem jede Urſache die nothwendige Wirkung einer andern Urſache iſt (M. I. 670. C. 581.).

b. Es kann ein ſchlechthin nothwendiges Weſen geben, aber nicht in der Reihe der Erſcheinungen, in der alles bedingt iſt, ſondern in der intelligibeln Welt, und die Lehre vom höchſten Gut zeigt, daſs es für die Vernunft nothwendig ſei, ein ſolches voraus zu ſetzen, wenn der Endzweck eines vernünftigen, aber ſinnlich bedingten Willens ſoll erreichbar, und es alſo vernünftig ſeyn, ihm nachzuſtreben (M. I. 678. C. 588.).

5. II. Die Antinomie der practiſchen Vernunft beſtehet

a. in der Antinomie der ethiſch - practiſchen Vernunft, nehmlich in den ſich widerſprechenden Behauptungen: Tugend und Glückſeligkeit müſſen als die beiden nothwendig mit einander verbundenen Elemente des höchſten Guts gedacht werden, und dennoch iſt weder die Begierde nach Glückſeligkeit die Bewegurſache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Urſache der Glückſeligkeit. Beides iſt unwiderſprechlich. Die Tugend allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchſten Gut zu machen, iſt unmöglich; denn wir ſind der Glückſeligkeit bedürftig, und ſind alſo durch unſre Natur genöthigt ſie zu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derſelben würdig, und können ſie alſo unbeſchadet unſrer Tugend wollen; hätten wir alſo die Gewalt dazu, ſo würde es wider die Vernunft ſeyn, uns nicht glückſelig zu machen. Folglich gehört die Glückſeligkeit zum Endzweck unſers, obwohl durch Tugend bedingten Wollens, oder zum höchſten Gute. Dennoch kann die Begierde nach Glückſeligkeit nicht die Bewegurſache der Tugend ſeyn; weil dadurch, daſs man um der Glückſeligkeit willen die Tugend will, nie Tugend möglich iſt. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn, weil die Tugend keine Natururſache iſt, und alſo keine Naturwirkung hervorbringen kann. Hieraus würde alſo folgen, daſs das

höchste Gut unmöglich, und folglich auch die Tugend eine Chimäre sei (M. II. 323. P. 204.).

Die Auflösung dieses Widerspruchs bestehet darin: Das Bestreben nach Glückseligkeit kann zwar nicht tugendhafte Gesinnungen hervorbringen, aber ohne alle Hoffnung der Glückseligkeit kann doch die moralische Triebfeder nicht wirken Es ist daher nur falsch, dass die Tugend Glückseligkeit bewirke, wenn die Sinnenwelt ein Ding an sich ist; ist sie aber bloss eine Reihe von Erscheinungen, so ist zwar kein natürlicher Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit in der Sinnenwelt, aber die Moralität nöthigt uns zu glauben, dass es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit gebe, der also in der intelligibeln Welt nothwendig ist, in der Erfahrung oder der Sinnenwelt aber, in der alles nach Naturgesetzen fortgehet, nur als zufällig erscheint (M. II. 324—326. P. 205. f.).

b. in der Antinomie der rechtlich practischen Vernunft, nehmlich in den sich widersprechenden Behauptungen: es ist möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin; und, es ist nicht möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Besitz desselben bin. Beide Sätze sind wahr; denn es kann nichts Aeusseres geben, das den Einfluss meiner Willkühr erfahren, und doch unter keiner Bedingung das Meine werden könnte, sonst könnte ich es bloss physisch und nicht rechtlich gebrauchen, d. i. der Gebrauch von etwas Brauchbaren könnte absolut unerlaubt seyn, so dass es Niemand gebrauchen dürfte. Dieses wäre aber ein Widerspruch, der vernünftige Willkühr mit sich selbst, indem sie dadurch etwas für sie Brauchbares für Unbrauchbar erklären, und so die Willkühr selbst den Gebrauch der Willkühr aufheben würde. Ob es also gleich nicht möglich wäre, im physischen Besitz einer Sache, z. B. eines grossen Ackers, zu seyn, indem ich vielleicht nicht die Besitznehmung desselben durch eine Anzahl Menschen davon abhalten könnte; so muss es dennoch möglich seyn, eine

solche Sache als das Meine zu haben, d. i. im rechtlichen Besitz desselben zu seyn, weil sonst kein rechtlicher Gebrauch dieser Sache möglich seyn würde. Aber dieser rechtliche Besitz einer Sache ist doch wiederum nicht möglich, wenn ich nicht mit einem physischen Besitz desselben die Idee des Rechts verbinden kann, sonst kann ich keinen rechtlichen Gebrauch von dieser Sache machen.

Die Auflösung dieses Widerspruchs bestehet also darin: im erstern Satz ist unter Besitz, der Besitz in der Erfahrung zu verstehen (der empirische Besitz). Es muſs möglich seyn, etwas Aeuſseres als das Meine zu haben, wenn ich es auch nicht physisch in meiner Gewalt habe. Im zweiten Satze aber ist der rechtliche Besitz zu verstehen. Es ist nicht möglich, etwas als das Meine zu haben, wenn ich nicht die Idee des Rechts damit verknüpfen kann, dies heiſst der reine intelligibele Besitz (K. 71.).

6. III. Die Antinomie der Urtheilskraft betrifft

a. das Princip des Geschmacks, oder ist erstens eine Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft, d. i. des Geschmacks. Es bestehet in den zwei sich widerstreitenden Behauptungen: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen, und, es gründet sich auf Begriffen. Beides ist wahr; denn gründete sich das Geschmacksurtheil auf Begriffen, so lieſse sich darüber disputiren, welchem doch der richtige Satz widerspricht, über den Geschmack läſst sich nicht disputiren, das heiſst, mit Gründen streiten. Gründete sich aber das Geschmacksurtheil nicht auf Begriffen, so lieſse sich nicht darüber streiten, welches doch diejenigen stillschweigend behaupten, welche einander den Geschmack absprechen, wenn sie sich nicht darüber vereinigen können, ob etwas schön sei, oder nicht (M. II. 737—739. U. 234.).

Die Auflösung dieser Antinomie bestehet in der Bemerkung, daſs in beiden widerstreitenden Behauptungen der Begriff des Begriffs nicht derselbe ist, und daher beide Behauptungen richtig sind, obwohl in beiden der Schein, als sei von einerlei Begriffen die Rede,

nicht weggeſchafft werden kann. Das Geſchmacksurtheil ſagt aus, das Object iſt **für mich** ſchön oder häſslich, in ſo fern gründet es ſich nicht auf beſtimmten Begriffen; aber wir ſagen doch auch zugleich mit dem Geſchmacksurtheil aus, das Object muſs **Jedermann** ſchön finden, der Geſchmack hat, und in ſo fern gründet ſich unſer Urtheil auf einem beſtimmten Begriffe, den wir in allen Subjecten, die Geſchmack haben, vorausſetzen, nehmlich auf der beſtimmten Idee des Ueberſinnlichen in uns; der Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils liegt in der unbeſtimmten Idee, daſs jedes überſinnliche Subſtrat des Subjects mit dem überſinnlichen Subſtrat des Objects in einer ſolchen unbeſtimmbaren Verbindung ſtehe, daſs das Geſchmacksurtheil darum allgemeingültig ſeyn muſs (M. II. 740. — 746.).

b. Die Antinomie der teleologiſchen Urtheilskraft beſtehet in den beiden ſich widerſtreitenden Maximen: **alle Erzeugung materieller Dinge muſs als nach bloſs mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt werden; und, einige Erzeugungen können nicht darnach beurtheilt werden.** Denn in den organiſchen Körpern iſt immer ein Glied wechſelſeitig um des andern willen vorhanden, und es muſs alſo bei dieſen Körpern die Erklärung nach Zwecken oder Endurſachen, oder die **teleologiſche** angewendet werden. Die teleologiſche Erklärungsart iſt aber wieder nicht hinreichend, die Entſtehung derſelben begreiflich zu machen, folglich muſs die **mechaniſche**, nach dem Geſetze der Urſache und Wirkung gebraucht werden (M. II. 835. 836. U. 313. f.).

Allein zwiſchen dieſen Sätzen wäre nur das ein Widerſpruch, wenn ſie Naturgeſetze wären, und folglich ausſagten, daſs die Natur der Dinge, ihrer Erzeugung nach, bloſs nach mechaniſchen oder teleologiſchen Gründen möglich ſei, nicht aber daſs ſie bloſs darnach **beurtheilt** werden könne. Wir können aber von der Möglichkeit der Dinge nach bloſs empiriſchen Geſetzen der Natur kein ſolches Grundgeſetz *a priori* haben. Die obigen Sätze machen aber nicht eine Antinomie der Vernunft,

fondern der Urtheilskraft aus, und find blofse Principien über die Natur zu reflectiren, und in fo fern enthalten fie keinen Widerfpruch, fondern können fehr wohl neben einander beftehen. Wir müffen alle Naturproducte möglichft mechanifch erklären, denn fonft können wir keine Einficht in die Natur der Dinge erlangen; aber es ift eine Eigenthümlichkeit des menfchlichen Verftandes in Anfehung der Urtheilskraft, den Naturproducten überhaupt die Idee eines andern möglichen Verftandes zum Grunde zu legen, damit man fagen könne, gewiffe Naturproducte müffen von uns als Zwecke betrachtet werden können. Denn ohne die Erklärung der Natur nach Zwecken kann man nicht angeben, wie zufällige Formen der Natur möglich find, da nach mechanifchen Principien alles nothwendig ift. Hierzu mufs aber eine willkührlich wirkende Urfache angenommen werden, die alfo nicht wie bei den mechanifch wirkenden Urfachen Materie feyn kann. Wir müffen alfo, der Befchaffenheit unfers Verftandes nach, in der Sinnenwelt alles mechanifch erklären, aber doch die mechanifchen Gründe insgefamt, einem nach Zwecken wirkenden überfinnlichen Princip unterordnen, nicht als wenn es darum wirklich einen folchen oberften Verftand gäbe, fondern es ift blofs ein Princip der Nachforfchung für unfern Verftand, durch welchen wir genöthigt werden, am Ende alles Sinnliche auf etwas Ueberfinnliches zu beziehen, und eine abfichtlich wirkende Urfache anzunehmen (M. II. 841. 889 — 891. U. 317. f.).

7. Die alten Rhetoriker brauchten das Wort **Antinomie** (ἀντινομια) von einem Widerfpruch in den Gefezzen, wenn nehmlich ein Gefetz dem andern widerfprach, welches das Wort auch eigentlich ausdrückt. (*Quintilian, Inftit. Orat. lib. VII. cap. VIII.*)

Kant. Critik der rein. Vern Elementarl. II Th. II. Abth. II. Buch. S. 398. II Hauptft. II. Abfchn. S. 454. ff. IX. Abfchn. S. 548. ff.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptft. I. S. 204. II. S. 205. ff.

Deff. Critik der Urtheilskr. I. Th. II. Abfchn. §. 56. S. 234. ff. II Th. §. 70. ff. S. 313 ff.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptft. §. 7. S. 71. f.

Antithetik,

antithetica. In der Wiſſenſchaft, welche den Schein aufdeckt, der natürlicher Weiſe entſteht, wenn man die ſinnlichen Dinge für Dinge an ſich ſelbſt hält, die auch unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen ſo exiſtiren, als ſie uns durch daſſelbe vorgeſtellt werden (welche Wiſſenſchaft Dialectik heiſst), iſt Antithetik der Name der Unterſuchung des Widerſtreits der dem Scheine nach dogmatiſchen Erkenntniſſe (ſ. Antinomie, 3. ff.) Bei dieſem Scheine giebt man keinem von jenen einander widerſtreitenden Erkenntniſſen vor der andern ihr entgegengeſetzten Behauptung einen vorzüglichen Anſpruch auf Beifall, weil die eine eben ſo viel für ſich hat als die andere (M. I. 501).

2. Die Antithetik beſchäftigt ſich alſo gar nicht mit einſeitigen Behauptungen; ſondern betrachtet allgemeine Erkenntniſſe nur nach dem Widerſtreit derſelben unter einander und den Urſachen derſelben. Die transſcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben. Wenn wir nehmlich unſere Vernunft nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, ſondern über die Grenze der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen, ſo entſpringen vernünftelnde Lehrſätze, die in der Natur der Vernunftbedingungen ihre Nothwendigkeit antreffen, nur daſs unglücklicher Weiſe der Gegenſatz eben ſo gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf ſeiner Seite hat (M. I. 501. C. 448.).

3. Bei einer ſolchen Antithetik der reinen Vernunft bieten ſich drei Fragen dar, nehmlich:

a. bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unterworfen ſei, ſo daſs ſich zwei widerſtreitende Behauptungen ergeben?

b. auf welchen Urſachen die Antinomie beruhe, oder woraus dieſer Widerſtreit entſpringe?

c. ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter dieſem Widerſpruch ein Weg zur Gewiſsheit offen bleibe? (M. I. 502.)

Die Antithetik ist nun die Wissenschaft, welche diese drei Fragen beantwortet.

4. Antwort auf a. Die reine Vernunft ist bei solchen Sätzen einer Antinomie unterworfen, auf die jede menschliche Vernunft stöfst, und die dennoch einen unvermeidlichen Schein bei sich führen; z. B. jede menschliche Vernunft, wenn sie die Reihe aller Wirkungen und Ursachen durchgehet, stöfst auf die Frage nach einer ersten und obersten Ursache. Da nun die Natur der Vernunft diese Frage nothwendig macht, so entsteht dadurch der unvermeidliche Schein, als müsse ein solches Wesen darum wirklich vorhanden seyn, weil wir für die Welt sonst keinen zureichenden Grund ihres Daseyns haben; weil nehmlich die sinnliche Welt als ein Ding an sich betrachtet wird, da hingegen in der Erscheinung nur Theile der Welt gefunden werden, die in der Erfahrung wohl eine Ursache, aber keine erste und oberste Ursache haben (M I. 503. C. 449.).

5. Antwort auf b. Die Ursachen, worauf die Antinomie beruhet, sind, dafs die Sätze, wenn sie der Vernunft angemessen sind, für den Verstand zu grofs, und wenn sie dem Verstande angemessen sind, für die Vernunft zu klein sind; z. B. eine erste Ursache der Welt ist ein Satz, der der Vernunft angemessen ist, aber für den Verstand ist er zu grofs, denn dieser weifs nur von Ursachen, die immer Wirkungen andrer Ursachen sind, also nie die ersten sind. Eine solche bedingte Ursache aber, die Wirkung einer andern Ursache ist, ist dem Verstande angemessen, allein für die Vernunft, welche die Reihe aller Wirkungen und Ursachen vollendet haben will, und daher nach der ersten Ursache fragt, zu klein (M. I. 504. C. 450.).

6. Antwort auf c. Die skeptische Methode ist der Weg zur Gewifsheit. Diese Methode bestehet darin, dafs man dem Widerstreite der Behauptungen zusiehet, um zu untersuchen, ob der Gegenstand des Streits nicht ein blofses Blendwerk sei (M I. 505.). Diese skeptische Methode ist aber allein der Transscendentalphilosophie, oder der Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori*, eigen, weil es derselben an der

reinen Anſchauung und der Erfahrung fehlt (M. I. 506. C. 451.). Dieſe ſkeptiſche Methode beſtehet alſo darin, daſs man die ſich widerſtreitenden Sätze einander gegen überſtellet, und auf beiden Seiten gleich ſtrenge die Wahrheit derſelben beweiſet, woraus denn, wenn das möglich iſt, folgt, daſs entweder beide Sätze ſich wirklich nicht widerſtreiten, zuſammen beſtehen können und zugleich wahr ſind, oder daſs beide Sätze falſch ſind, und ihre Beweiſe nur etwas ſtillſchweigend vorausſetzen, ohne welche Vorausſetzung ſie nichts beweiſen (ſ. Antinomie. 3 ff.). In Wiſſenſchaften, die auf einer Anſchauung beruhen, alſo in mathematiſchen Diſciplinen, oder in Erfahrungsgegenſtänden kann ein ſolcher Widerſtreit, der auf einem unvermeidlichen Schein beruhete, darum nicht vorkommen, weil die Darſtellung des Objects in der reinen Anſchauung, oder in der Erfahrung, den Schein bald aufheben und vermeidlich machen würde (C. 452.).

7 Es iſt dieſe transſcendentale Antithetik alſo keine wirkliche, ſondern nur eine ſcheinbare, denn ſie beruhet darauf, daſs man Erſcheinungen für Dinge an ſich hält; ſie wäre aber eine wirkliche, wenn die Erſcheinungen wirklich Dinge an ſich wären. Die transſcendentale Antithetik iſt alſo nicht die Wiſſenſchaft von einem wirklichen Widerſtreite, ſondern von dem Scheinwiderſtreite der reinen Vernunft (C. 768. f.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 448 ff. Methodenl. I. Hauptſt. II. Abſchn. S. 768 f.

Anwendung

der Categorien auf Gegenſtände der Sinne. S. Categorien.

Anziehung.

S. Anziehungskraft.

Anziehungskraft,

vis attractiva. Diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch ſie die Urſache der Annäherung anderer zu ihr iſt, ſ. Materie; oder welches einerlei iſt, dadurch ſie der Entfernung andrer von ihr widerſtehet. Sie heiſst auch ziehende Kraft. Geſetzt nehmlich, es wäre in den Theilen der Materie eine Kraft, welche die Wirkung hätte, daſs andere Materien, welche durch keine entgegen wirkende Kraft zurückgehalten würden, ſich jener Materie näherten; oder daſs der Raum, um den ſie von einander entfernt wären, immer kleiner wurde; oder wenn er gröſser werden, und ſich die Materien von einander entfernen ſollten, daſs eine Kraft erfordert würde, die diejenige überwinden müſste, welche ſich in den Theilen der Materie befände: ſo wäre dieſe letztere, in den Theilen der Materie befindliche, eine Anziehungskraft oder anziehende Kraft. Wäre nun in allen Theilen der Materie eine ſolche Kraft, ſo würde die Entfernung der Theile von einander, und auch der Raum, den ſie zuſammen einnehmen, dadurch vermindert werden (N. 34.).

2. Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben. Unter der Materie iſt hier nehmlich das Bewegliche zu verſtehen, ſofern es einen Raum erfüllt. Es kann aber der Raum ſchlechterdings nicht wodurch erfüllt werden, was in demſelben bewegt, oder zur Veränderung des Orts beſtimmt werden könnte, als durch etwas, das ſelbſt zwei bewegende Kräfte hat, nehmlich eine Kraft, andere Materien von ſich zu entfernen, welches eine Zurückſtoſsungskraft genannt wird, und die erſte weſentliche Grundkraft der Materie iſt, und eine Aziehungskraft. (N. 52.).

3. Um nun dieſen Satz (in 2) zu beweiſen, ſezzen wir hier mit allen Phyſikern voraus, daſs die Undurchdringlichkeit eine Grundeigenſchaft der Materie iſt, wodurch ſie ſich als etwas im Raume wirklich Befindliches unſern äuſsern Sinnen zuerſt offenbaret. Ich ſetze aber auch hier mit Kant voraus, daſs die Undurchdring-

lichkeit nichts anders ist, als das Ausdehnungsvermögen der Materie, welches in dem Artikel Zurückstofsungskraft bewiesen werden soll. In den Theilen der Materie, und zwar in einem jeden derselben ist folglich eine Zurückstofsungskraft, oder eine ihr wesentlich bewegende Kraft, durch welche die Theile einander zurückstofsen. Dieses Zurückstofsen wird aber durch nichts begrenzt und hört also nicht auf. Denn

a. sich selbst kann dasselbe nicht Grenzen setzen, weil dieses Zurückstofsen die Wirkung der Kraft ist, wodurch die Materie sich immer mehr und mehr ausdehnt, und einen immer gröfsern Raum einnimmt.

Auch kann

b. nicht der Raum dieser Kraft Grenzen setzen, denn er kann zwar wohl den Grund davon enthalten, dafs die Wirkung der Zurückstofsungskraft in den Theilen der Materie immer schwächer wird, je gröfser der Raum wird, den die Materie erfüllt, die Grade dieser Kraft können also immer kleiner und kleiner werden, bis ins Unendliche, aber in dem Raum liegt doch kein Grund, dafs sie irgendwo zu wirken aufhören sollten.

Folglich müfste sich die Materie, durch ihre Zurückstofsungskraft, da nichts derselben widerstände, und keine andere bewegende Kraft ihr entgegenwirkte, ins Unendliche zerstreuen Es würde daher kein, auch noch so grofser Raum zu finden seyn, in welchem eine anzugebende Menge Materie befindlich seyn würde, weil diese anzugebende Menge durch die Zurückstofsungskraft ihrer Theile einen immer noch gröfsern Raum würde eingenommen haben. Folglich würde bei einer blofsen Zurückstofsungskraft der Materie eigentlich gar keine Materie vorhanden seyn, das heifst, sie würde nicht möglich seyn. Es erfordert also die Zurückstofsungskraft der Materie eine Kraft, die ihr entgegenwirkt. Diese kann aber nicht etwa in einer andern Materie gesucht werden, denn diese bedarf selbst, weil sie Materie ist, deren Grundkraft die Zurückstofsungskraft ist, einer ihrer Zurückstofsungskraft entgegen wirkenden Kraft. Also bedarf jede Materie einer solchen der Zu-

rückſtoſsungskraft entgegenwirkenden Kraft, d. i. einer Kraft, die der Entfernung der Theile von einander widerſtehet, welches wir die Anziehungskraft nennen. Folglich gehört die Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie, als Materie. Sie darf alſo nicht bloſs einer gewiſſen Gattung der Materie beigelegt werden, weil wir ſie vor aller Unterſcheidung der Materien von einander derſelben beilegen müſſen. Eine ſolche Kraft heiſst aber eine weſentliche Grundkraft. Folglich fordert die Möglichkeit der Materie, als eines Undurchdringlichen, welches durch Zurückſtoſsungskraft den Raum erfüllt, eine Anziehungskraft als ihre zweite weſentliche Grundkraft (N. 53.).

4. Es iſt merkwürdig, daſs, wie (in 3) bewieſen worden, die Unfähigkeit der Theile der Materie einander abſolut zu fliehen eben ſowohl urſprünglich zur Möglichkeit der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit derſelben. Es fragt ſich alſo, wie es zugeht, daſs dieſe Unfliehbarkeit, wie man ſie nennen könnte, nicht eben ſowohl zum Begriff der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit? Wollte man antworten, die Anziehung wird von unſern Sinnen nicht ſo unmittelbar wahrgenommen, als die Zurückſtoſsung, ſo wird dadurch die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich gehoben. Denn geſetzt, wir hätten das Vermögen, die Anziehung eben ſowohl wahrzunehmen, als die Zurückſtoſsung; ſo wird dennoch nicht dies Streben der Materie nach einem gewiſſen Puncte zu, ſondern die Erfüllung des Raums, ſo wir jetzt, das Merkmal des Begriffs der Materie ſeyn. Die Subſtanz oder das Beharrliche im Raume würden wir nicht durch ein ſolches Zuſammenfallen der Materie in einen Punct bezeichnen können, da die Materie vielmehr ihr Daſeyn durch Erfüllung eines Raumes offenbaret. Darum liegt in dieſer Erfüllung, oder wie man ſie ſonſt nennt, in der Solidität das Characteriſtiſche der Materie. Dahingegen die Wirkung der Anziehung iſt, den Raum der Materie zu vermindern, oder immer mehr Raum leer zu laſſen, wodurch alſo kein Kennzeichen entſteht, durch welches die Materie vom leeren Raume

unterſchieden würde. Geſetzt alſo, wir empfänden die Anziehung der Materie noch ſo ſehr, ſo würde ſich dadurch nur unſer Streben nach dem Mittelpunct der Anziehung, nicht aber die Materie ihrem Umfange und ihrer Geſtalt nach offenbaren. Wenn uns z. B. die Erde anzieht, ſo empfinden wir das Ziehen nach dem Mittelpunct derſelben, aber ihre Geſtalt und ihr Umfang entdeckt ſich dadurch nicht. Eben ſo würde es mit der Anziehung eines Bergs, Steins und jedes Körpers ſeyn. Ja wir würden nicht einmal wahrnehmen können, wo der anziehende Punct wäre, ſondern bloſs die Richtung, nach welcher wir angezogen würden. Hieraus iſt klar, daſs wir den Begriff der Gröſse nur auf die Materie anwenden können, in ſo fern ſie einen Raum erfüllt. Daher rührt es nun, daſs die Anziehungskraft nicht ſo einleuchtend iſt, als die Zurückſtoſsungskraft. Denn man ſagt ganz richtig, das, was den Raum erfüllt, iſt die Subſtanz. Dieſe offenbart ſich aber, wenn ſich die Materie einer andern nähert, durch den Anfang der Berührung, welcher Stoſs heiſst, und durch die Fortdauer der Berührung, welche Druck heiſst, zwei Einflüſſe, die wir unmittelbar durchs Gefühl empfinden; dahingegen Anziehung nicht durch die Empfindung (von Stoſs oder Druck) unterſchieden werden kann, und uns gar keine Subſtanz entdeckt, und daher uns auch als Grundkraft ſo unmöglich ſcheint (N. 54.) ſ. Grundkraft.

5. Die Wirkung einer Materie auf die andere auſser der Berührung iſt die Wirkung in die Ferne (*actio indiſtans*). Dieſe Wirkung in die Ferne ohne die Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie heiſst die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum. Ein Magnet wirkt z. B. in die Ferne auf das Eiſen, allein die Wirkung iſt nicht unmittelbar, ſondern durch den Ausfluſs einer unſichtbaren Materie, die von einem Pole des Magnets nach dem andern hinflieſst, und das Eiſen, das in dieſen Fluſs kömmt, mit ſich fortreiſst. Die Sonne wirkt aber auf die Erde, wenn ſie dieſelbe verhindert, nach einer geraden Linie in ihrem Laufe fortzuſchieſsen, ſondern macht, daſs ſie ſich in einer El-

lipſe um die Sonne bewegt. Dieſe Wirkung geſchieht ohne Vermittelung einer zwiſchen Sonne und Erde liegenden Materie, und iſt alſo eine unmittelbare Wirkung der Sonne in die Ferne (N. 59.). S. Wirkung in die Ferne.

6. Die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben durch den leeren Raum, ohne alle Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie, und ſie iſt es eben, durch die die Sonne ihren Einfluſs auf den Lauf der Erde äuſsert. So unbegreiflich auch dieſer Satz dem Herrn de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde u. ſ. w. 1. Th. Num. XI) ſcheint, daſs ein Körper da wirken ſoll, wo er nicht iſt, ſo richtig iſt er doch. Es bringt aber nicht das Wort, weſentliche Eigenſchaft aller Materie, dieſe Wirkung hervor, ſondern dieſe Eigenſchaft der Materie als wirkende Grundkraft (N. 60.).

7. Kant beweiſet dieſen Satz nun ſo: In (3) iſt bewieſen, daſs die urſprüngliche Anziehungskraft eine weſentliche Grundkraft der Materie iſt. Ja ohne ſie gäbe es nicht einmal eine phyſiſche Berührung, weil die Theile der Materie ſich ſtets einander zurückſtoſsen würden, und es alſo zu einer ſolchen Berührung, die wahrgenommen werden könnte, gar nicht kommen würde. Folglich gehet die Anziehungskraft vor der Berührung her, macht dieſe möglich, und kann alſo nicht eine Wirkung der Berührung ſeyn. Eine Anziehung aber, welche von der Berührung unabhängig iſt, kann auch nicht von einer Materie, die zwiſchen der anziehenden und angezogenen Materie liegt, abhängen. Alſo iſt die urſprüngliche und aller Materie weſentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum. Hierdurch wird auch Ioh. Bernoullis Schwierigkeit gehoben (Gehlers phyſ. Wörterbuch, Artikel Gravitation, S. 529.), welcher ſich vorſtellt, daſs eine Menge Strahlen aus dem anziehenden Körper ausflöſſen, und ein Elementartheilchen der Materie ergriffen.

8. Wollte man übrigens fordern, daſs man dieſe Grundkraft begreiflich machen ſollte, ſo hieſse das verlangen, daſs man eine Kraft angeben ſollte, von der ſich die Grundkraft ableiten lieſse, wodurch ſie aber aufhören würde eine Grundkraft, das heiſst, eine urſprüngliche und nichtabgeleitete Kraft zu ſeyn. Es iſt aber, wie ſchon Maupertuis (Gehler a. a. O. S. 528) bemerkt, die Natur des Stoſses und der Mittheilung der Bewegungen, folglich die urſprüngliche Zurückſtoſsung nicht begreiflicher, als die urſprüngliche Anziehungskraft. Die letztere ſcheint nur unbegreiflicher zu ſeyn (4), weil ſie nicht gefühlt, ſondern geſchloſſen wird; darum ſcheint es auch, als ſei ſie nicht urſprünglich, ſondern von der Zurückſtoſsung abzuleiten. Allein dieſe Ableitung iſt unmöglich, weil die zurückſtoſsende Materie ja wieder der Anziehungskraft bedarf (3), und an und für ſich ſelbſt das Gegentheil der Anziehungskraft iſt. Der gemeinſte Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne iſt der des de Lüc (6): wer kann begreifen, daſs ein Körper da wirken ſoll, wo er nciht iſt? Wenn die Erde den Mond unmittelbar anzieht, ſo wirkt die Erde auf einen von ihr über 50000 geographiſche Meilen entfernten Körper, und dennoch, wie de Lüc ſich ausdrückt, ohne alle materielle Verbindung, d. h. Berührung durch Materien, die zwiſchen Erde und Mond wären; denn die Wirkung einer Materie auf einander durch Anziehung iſt auch eine materielle Verbindung, weil der Grund nicht in etwas Ueberſinnlichem dem unmittelbaren Willen Gottes), ſondern in der weſentlichen Kraft der Materie liegt. Denn die Materie, die etwa zwiſchen Erde und Mond liegt, thut nichts zur Anziehung. Die Erde wirkt alſo da, wo ſie nicht iſt, nehmlich auf den Mond, welches dem de Lüc einer Zauberei ähnlich ſcheint. Allein das iſt es ſo wenig, daſs es vielmehr mit jedem Dinge der Fall iſt, daſs es immer an dem Ort wirkt, wo es nicht iſt. Denn ein Ding, das auf ein andres wirkt, wirkt ja eben dadurch auſſer ſich, folglich nicht an dem Ort, wo es iſt, ſon-

dern an dem Ort, wo das andre Ding ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist; denn der Ort, wo die Erde ist, und der, wo der Mond ist, sind um die Summe der Halbmesser beider Körper von einander entfernt; weil der Ort der Punct ist, in welchem sich der Mittelpunct eines Körpers befindet. Im Puncte der Berührung aber ist weder ein Theil der Erde, noch des Mondes, denn dieser Punct liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem Raum, den die Erde einnimmt, noch von dem, den der Mond einnimmt, ausmacht. Dass also Materien in der Entfernung nicht unmittelbar in einander wirken können, würde so viel sagen, als, sie können ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht in einander wirken. Das hiesse aber, die Zurückstossungskraft für die einzige Grundkraft der Materie erklären, oder doch die Anziehungskraft davon ableiten (gegen 3). Der ganze Missverstand beruhet darauf, dass man die mathematische Berührung der Räume, worin zwei Körper sind, mit der physischen Berührung zweier Körper durch zurückstossende Kräfte verwechselt. Warum sollte es sich nicht eben sowohl denken lassen, dass Körper, ohne Vermittelung der Zurückstossungskraft, einander anziehen, als es sich denken lässt, dass sie, ohne Vermittelung der Anziehungskraft, einander zurückstossen? Es ist nicht der mindeste Grund da, eine dieser Kräfte von der andern abhängig zu machen, denn sie sind specifisch verschieden, und die Möglichkeit der einen beruhet nicht auf der andern (N. 61.).

9. Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also muss doch irgend eine unmittelbare Anziehung ausser der Berührung, und mithin in der Entfernung, angetroffen werden; denn sonst könnten die stossenden und drückenden Kräfte, welche, nach denen, die die Anziehungskraft in die Ferne leugnen, die Ursachen der Annäherung der Körper seyn

follen, nicht wirken, weil diefe eine Kraft vorausfez-zen, welche hindert, dafs die Materie fich nicht durch ihre Zurückftofsungskraft ins Unendliche zerftreue (3). Man kann die Anziehung ohne Vermittelung der Zurückftofsungskraft die wahre, und die durch Vermittelung der Zurückftofsungskraft die fcheinbare nennen, bei der letztern übt der Körper, dem fich ein nach ihm hingeftof-fener Körper nähert, eigentlich gar keine Anziehung aus. Allein auch die fcheinbare Anziehung, da fie durch Stofs entftehet, beruhet auf der Anziehungskraft des ftofsenden Körpers, der nicht ftofsen könnte, wenn die Zurückftofsungskraft feiner Theile nicht durch die Anziehungskraft derfelben befchränkt würde (3). Gehler (Phyf. Wörterbuch. Art. Attraction 1. B. S. 166) meint, „Newton habe das Wort Attraction nur gebraucht, um das allgemeine Phänomen des Beftrebens der Körper nach wechfelfeitiger Annäherung *(conatus accedendi)* damit zu bezeichnen, nicht um eine Urfache diefes Phänomens damit anzugeben. Diefer bei der Gröfse feines Genies dennoch fo befcheidene Naturforfcher fei ftets den fichern Weg der Experimentalunterfuchung gegangen, habe aus vielen Erfahrungen allgemeine Gefetze gezogen, und, unbekümmert um die verborgenen Urfachen derfelben, durch die erhabenften Kunftgriffe der Geometrie, die Folgen diefer Gefetze für Fälle, über welche unmittelbare Erfahrungen fehlten, beftimmt. Diefe nachahmungswürdige Methode gründe fich einzig auf Induction, oder auf den der gefunden Vernunft einleuchtenden Schlufs, dafs das, was in allen beobachteten Fällen wahr gefunden ward, auch in ähnlichen unbeobachteten ftatt finde, und alfo allgemein wahr feyn werde. Die häufigen Beifpiele von Fallen, Nähern, Anhängen der Körper gegen und an einander hätten ihn veranlafst, diefes Nähern als ein allgemeines Phänomen anzufehen, er habe das Gefetz deffelben für Erde und Mond entdeckt, und gefchloffen, dafs eben diefes Gefetz für Sonne und Planeten, und für die Planeten unter einander felbft gelten werde. Diefe Methode fei fo untadelhaft, und die dadurch gemachte Entdeckung der Mechanik des Himmels fo beftätigt, dafs nur Unwiffende jene fchmähen

und diese verwerfen könnten. Ursachen dieses Phänomens angeben zu können, habe sich Newton nie gerühmt. Man thue Newton Unrecht, wenn man glaube, er habe durch die Attraction das Phänomen erklären wollen, da er es dadurch blofs benennen wolle. Und (Art. Gravitation 2. B. S. 526), Newton ist nie so weit gegangen, dafs er die Schwere nebst ihrem Gesetze als eine wesentliche Eigenschaft der Materie angesehen hätte." Allein wäre das richtig, so hätte er nicht behaupten können, dafs die Anziehung der Körper sich in gleichen Entfernungen nach der Menge der Materie richte, die der Körper hat, nach welchem hin die Anziehung treibt. Ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, zieht auch in gleichen Entfernungen noch einmal so stark als der andre. Zwar nähert sich ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, noch einmal so langsam einem diesem andern ihm ziehenden Körper, allein das ist ein Gesetz, das sich nicht auf die Proportion der Anziehungskraft gründet, sondern auf die Menge der Theile, welche in beiden Körpern vorhanden sind. Wenn zwei Magnete sich einander gleich stark anzögen, und der eine steckt in einer schweren hölzernen Büchse, so wird der, welcher frei ist, sich mit gröfserer Geschwindigkeit dem Magnet in der Büchse nähern, als der Magnet mit der Büchse ihm, da sie vorher, als der eine noch aufser der Büchse war, sich einander gleich schnell näherten. Newton schlofs sogar nicht einmal den Aether, wie viel weniger andere Materien, vom Gesetz der Anziehung aus. Es hat nehmlich Gegner der Anziehungskraft gegeben, z. B. Cartesius, Huygens, Joh. Bernoulli, Bilfinger u. a, welche behaupteten, es sei der Aether oder eine andre freie unsichtbare Materie, welche die Körper gegen einander zu stofse, so dafs es blofs scheine, als zögen sie sich einander an. Und dieser Meinung war auch Euler (Briefe an eine deutsche Prinzessin 68. B. S. 229.). „Die letzte Meinung, sagt er, gefällt denen mehr, die in der Philosophie helle und begreifliche Grundsätze lieben; weil sie nicht sehen, wie zwei von einander entfernte Körper auf einander

wirken können, ohne dafs etwas zwifchen ihnen fei." Allein diefe können ja eben fo wenig begreifen, wie Körper einander durch die Berührung zurückftofsen (8). Und die Erklärung durch den Stofs macht die Sache warlich nicht begreiflicher. „Aber fobald man annimmt, fagt Euler (S. 230), dafs der Raum zwifchen den Körpern mit einer freien Materie angefüllt ift; fo fieht man gleich ein, dafs diefe Materie auf die Körper durch den Stofs wirken kann, und die Wirkung beinahe eben diefelbe feyn mufs, als wenn fie fich anzögen. Da wir nun wiffen, dafs in der That eine folche flüffige Materie vorhanden ift, welche den Raum zwifchen den himmlifchen Körpern ausfüllt, nehmlich der Aether, fo fcheint es vernünftiger zu feyn, der Wirkung des Aethers die gegenfeitige Anziehung der Körper zuzufchreiben, wenn man auch die Art diefer Wirkung nicht einfieht, als zu einer ganz unverftändlichen Eigenfchaft feine Zuflucht zu nehmen." Da nun Newton felbft dem Aether Schwere beilegt, fo konnte er nicht wie Euler die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stofs annehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Euler giebt auch das zu (Br. 54. S. 187), indem er fagt: Newton war fehr für die Meinung der Attraction. Allein Eulers Erklärung fchiebt alle Schwierigkeit auf den Aether, deffen Möglichkeit felbft eine Anziehungskraft vorausfetzt (3). Wenn daher Newton fich dagegen verwahrt *), dafs er unter der Gravitation keine wefentliche Grundkraft der Materie verftehe, fo war er hierin mit fich felbft nicht einig, denn wenn er behauptete, dafs fich die Anziehungskräfte der Weltkörper nach der Menge der Materie richten, fo mufste er durchaus annehmen, dafs fie als Materien, folglich nach einer ihrer allgemeinen ihnen wefentlichen Eigenfchaften fo wirken. Denn warum follte ein Körper vom Aether gegen einen gröfsern

*) *Optice. Edit. noviff. Laufannae et Genevae* 1740. 4. *Authoris monitio altera ad lectorem: Pag.* XIV. XV. *Et ne quis gravitatem inter effentiales corporum proprietates me habere exiftimet, quaeftionem unam de ejus caufa inveftiganda fubjeci.*

ſtärker hingetrieben werden als gegen einen kleinern (N. 63.).

10. Kant nennt diejenige Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft. Die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Körper Einfluſs hat, oder diejenige Wirkung des Monds auf die Erde, wodurch Ebbe und Fluth entſteht, entſpringt nicht durch Berührung, ſondern gehet weit über die Grenzen dieſer Körper hinaus, und iſt alſo die Wirkung einer durchdringenden Kraft (N. 67.).

11. Durch die Anziehungskraft nimmt die Materie einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen, und wirkt auf andere durch den leeren Raum; ihr kann alſo keine dazwiſchen liegende Materie Grenzen ſetzen. So muſs die urſprüngliche und der Materie weſentliche Anziehungskraft gedacht werden, daher iſt ſie eine der Quantität der Materie proportionirte durchdringende Kraft. Wenn alſo auch noch ſo viele Körper zwiſchen zwei andern Körpern liegen, ſo ziehen ſich dennoch dieſe letztern an, und je gröſser ein Körper iſt, deſto gröſſer iſt die Kraft, mit der er andere Körper anzieht.

12. Die urſprüngliche Anziehungskraft, ohne welche nicht einmal Materie möglich iſt, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche. Gäbe es nur zwei Körper in der Welt, ſie möchten noch ſo weit von einander ſeyn, als ſie wollten, ſo würde der eine den andern anziehen, ſie würden ſich folglich einander nähern, und endlich vereinigen. Dieſer Satz iſt nicht bloſs Hypotheſe, aber er war bis auf Kant bloſs eine durch Analogie und Unterſuchung der Phänomene beſtätigte Thatſache; Kant aber führt für ihn folgenden Beweis *a priori* aus dem Begriff der Materie (N. 68.).

13. Weil die urſprüngliche Anziehungskraft zum Weſen der Materie gehört (3), ſo kommt ſie auch jedem Theil derſelben zu, nehmlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken, ohne nehmlich mit der Materie, auf die ſie wirkt, durch Berührung, in Verbindung zu

ſtehen. Wäre nun irgend eine Entfernung, bis wohin ſie ſich nicht erſtreckte, ſo müſste das entweder von der Materie herrühren, die dazwiſchen läge, oder von der Gröſse des Raums zwiſchen der Materie und jener Entfernung. Allein die dazwiſchen liegende Materie kann die Anziehungskraft nicht begrenzen, weil es eine durchdringende Kraft iſt (11), und es alſo einerlei iſt, ob Materie dazwiſchen liegt oder nicht. Aber auch die Gröſſe des Raums, der zwiſchen der Materie und jener Entfernung liegt, kann der Anziehungskraft nicht Grenzen ſetzen. Denn jene Anziehung hat einen Grad, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können, folglich muſs ſich zwar die Anziehung deſtomehr vermindern, je gröſser der Raum wird, in dem ſie ſich ausbreitet, aber ſie kann nirgends ganz aufgehoben werden. Folglich giebt es nichts, was die Wirkſamkeit der Anziehungskraft irgendwo gänzlich aufhübe, und ſie erſtreckt ſich folglich im Weltraume von jedem Theile der Materie auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

14. Es kann alſo nur eine urſprüngliche Anziehung im Widerſtreit (Conflict) mit der urſprünglichen Zurückſtoſsung Materie möglich machen; der Grad der Dichtigkeit der Materie kann aber entweder von der eigenen Anziehung ihrer Theile, oder von der Vereinigung derſelben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühren (N. 70.). Der Grad der Erfüllung eines Raums durch Materie (oder der Dichtigkeit derſelben) muſs auf der beſtimmten Einſchränkung der Zurückſtoſsung aller ihrer Theile beruhen, welche nur durch die ins Unendliche ſich erſtreckende Anziehung möglich iſt. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung aller Materien auf einander heiſst die Gravitation; die Beſtrebung in der Richtung der gröſseren Gravitation ſich zu bewegen iſt die Schwere (N. 71.).

15. Die Alten, welche die Schwere ebenfalls aus der Erfahrung kannten, gaben ſchon dem Gedanken von einer allgemeinen Schwere Raum. Anaxagoras (*Diog. Laert. de vita philoſ. lib. II. Art. Anaxagoras*)

als er das Phänomen erklären wollte, dafs ein Stein vom Himmel gefallen wäre, fagte, der ganze Himmel beftehe aus Steinen, die eine Schwere gegen die Erde hätten, und nur durch ihre fchnelle Kreisbewegung verhindert würden, auf die Erde zu fallen. Lucrez aber, der das Epicurifche Syftem aufgeftellt hat, lehrt die allgemeine Schwere, als einen Grundfatz deffelben, und folgert daraus, dafs die Welt keine Grenzen haben könne, weil diefe gehen nichts Aeufseres fchwer feyn, und alfo zu den innern Theilen der Welt herabftürzen würden (*Lucretius de rer. nat. lib. I. v.* 983. *fqq.*). Kepler erftreckte zuerft die Schwere auf den Mond, die Sonne und die Planeten unter einander. Die Lefung feiner Schriften war hinreichend, der Meinung von der allgemeinen und wechfelfeitigen Schwere mehrere Vertheidiger zu erwecken, z. B. einen gewiffen Fermat, welcher fchon behauptete, dafs die Schwere wie der Abftand vom Mittelpunct abnehme. Roberval fcheint der erfte gewefen zu feyn, der allen Theilen der Materie die Schwere als eine wefentliche Eigenfchaft beilegte. D. Hook hat vor Newton die Lehre von der allgemeinen Gravitation am vollkommenften eingefehen, aber noch nicht das Gefetz entdeckt, nach welchem diefe Kraft zunimmt. Die Entdeckung des Gefetzes der Gravitation, dafs fie nach den Quadraten der Entfernung abnimmt, nehmlich 2 mal fo weit, 4 mal weniger, 3 mal fo weit, 9 mal weniger, 4 mal fo weit, 16 mal weniger wirkt, war Newton vorbehalten. Newtons Schüler gingen weiter als er. Roger Cotes zählet die Gravitation unter die wefentlichen Eigenfchaften der Materie, ohne welche Materie gar nicht gedacht werden könne oder folle, dergleichen Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit find. Maupertuis vertheidigt ebenfalls den Satz, dafs die Gravitation eine wefentliche Eigenfchaft der Körper fei. Kant hat nun diefe Behauptung unwiderleglich bewiefen.

16. Gehler, der auf Kants metaphyfifche Anfangsgründe der Naturwiffenfchaft keine Rückficht genommen hat, führet einige, feiner Meinung nach, ftarke Einwürfe an, welchen man fich ausfetze, wenn man be-

haupte, die allgemeine Schwere sei eine mit der Materie wesentlich verbundene Eigenschaft (*qualité inhérente*). Da nun dieses gerade Kants Behauptung ist, so wollen wir diese starken Einwürfe noch hören.

a. „Fürs erste wird dadurch alle weitere Untersuchung abgebrochen, und es bleibt nichts mehr zu sagen übrig, als dass Gott der Materie einmal diese Eigenschaft beigelegt und diese Gesetze vorgeschrieben habe.“ Allein das ist der Fall mit allen Grundkräften. Der Verstand will zwar auch bei ihnen noch eine Kraft haben, von der sie abgeleitet werden können, weil das dem Verstandesgesetz der Causalität so gemäss ist; allein das widerspricht dem Begriff einer Grundkraft, die überdem, wenn sie *a priori* bewiesen werden kann, in dem Erkenntnissvermögen des Menschen gegründet ist. Von einer solchen Grundkraft kann nur begriffen werden, dass sie da ist, da seyn muss, aber nie wie sie möglich ist. Wir sagen also nicht, Gott hat einmal der Materie diese Eigenschaft beigelegt (denn Gott ist kein Erklärungsgrund eines Naturphänomens); sondern, wenn es eine Materie giebt, die einen Raum erfüllt, so muss das durch eine der Materie wesentliche Zurückstossungskraft und Anziehungskraft geschehen, weil von uns keine andre den Raum erfüllende Materie vorgestellt werden, d. i. als Erscheinung vorhanden seyn kann. „Dennoch“, fährt Gehler fort, „ist das Phänomen der wechselseitigen Näherung, nach dem verkehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung, noch nicht einfach genug, und führt noch zu viel besondere Bestimmungen bei sich, als dass man alle Bemühung, es zu erklären, aufgeben sollte. Man ist ja immer noch begierig zu wissen, warum sich die Gravitation nicht nach dem Abstande selbst, oder nach dessen Würfel, sondern gerade nach dem Quadrate richte.“ Diese Frage beantwortet Kant. Eine jede unmittelbar in die Ferne wirkende Kraft ist als ein Quantum zu betrachten, das in Ansehung eines jeden einzelnen Puncts, auf den sie wirkt, sich nach dem Verhältnisse des Raums äussert, den sie einnimmt. Man denke sich die Materie z. B. mit andern Materien umgeben, so muss die Grösse der Anziehungskraft für jeden Punct der Kugelfläche, in der die Mate-

rien, welche angezogen werden, die anziehende Materie umgeben, ſich nach der Gröſse der Kugelfläche richten. Nun lehrt aber die Geometrie, daſs die Kugelflächen nach den Quadraten ihrer Halbmeſſer (oder Durchmeſſer) wachſen, daſs nehmlich eine Kugelfläche, die noch einmal ſo weit von ihrem Mittelpunct entfernt iſt, als eine andere, 4 mal ſo groſs iſt, daſs die, welche dreimal ſo weit vom Mittelpunct entfernt iſt, 9 mal ſo groſs iſt, als die erſtere u. ſ. w. Folglich gründet ſich das Geſetz der Anziehungskraft auf das Geſetz, nach welchem die Räume wachſen, und auf die unveränderliche Gröſse dieſer Kraft im Verhältniſſe zu einem Raum, der nach jenem Geſetze zunimmt (N. 72.).

b. „Ferner ſieht man ſchwerlich ein, wie zwei von einander entfernte Körper ohne ein Zwiſchenmittel auf einander wirken ſollen.“ Dieſe Schwierigkeit iſt (in 8 und 9) gehoben worden.

c. „Endlich macht man, wenn man den einzigen Grund in dem Willen des Schöpfers ſucht, die ganze Schöpfung zu einer beſtändigen Reihe von Wunderwerken.“ Allein dieſer Einwurf trifft die Kantiſche Theorie nicht, weil es nach derſelben ein Wunderwerk wäre, wenn uns eine Materie vorkäme, welche keine Anziehungskraft hätte, indem dann nichts anders als die Allmacht Gottes die Materie vor der Zerſtreuung in den unendlichen Raum bewahren, d. i. ſelbſt die Materie, um der Zurückſtoſsungskraft zu widerſtehen, zuſammen drücken müſste.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Erkl. 2. S 34. Lehrſ. 5. Bew. Anm. S. 52 — 57. Erkl. 6. S. 59. Lehrſ. 7. Bew. Anm. 1. 2. Erkl. 7. Zuſ. Lehrſ. 8. Bew. S. 60 — 69. Zuſ. 2. S. 70. 71. Anmerk. 1. S. 72.

Gehler. Phyſ. Wörterb. Art. Attraction und Gravitation.

Apathie.

S. Affectloſigkeit.

Apodictisch.

Kant gebraucht dieses Wort offenbar in zweierlei Bedeutung. Einmal nennt er das apodictisch, was mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden ist, z. B. die Sätze, der Raum hat nur drei Abmessungen, die Zeit hat nur eine Abmessung. Das Gegentheil dieser Sätze läst sich gar nicht denken, und diese Beschaffenheit derselben heisst die Nothwendigkeit derselben. Da wir uns nun bewusst sind, dass wir uns keinen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei z. B. von einer, und keine Zeit von mehr als einer Abmessung z. B. von drei vorstellen können, so heissen diese Sätze, um dieser ihrer Beschaffenheit willen, apodictische (C. 41.).

2. In diesem Sinn giebt es eine besondere Modalität der Sätze, vermöge der sie apodictische genannt werden. Die Modalität der Sätze ist nehmlich der Werth, den die Copula derselben in Beziehung auf das Denken hat, ob nehmlich die Verknüpfung der Prädicate mit dem Subject bloss als logisch möglich, oder als logisch wirklich, oder als logisch nothwendig gedacht wird. Wird diese Verknüpfung als logisch nothwendig gedacht, so heisst der Satz apodictisch, und die Copula kann durch muss ausgedrückt werden, z. B. der Raum hat drei Abmessungen, kann auch heissen, der Raum muss drei Abmessungen haben; denn das Gegentheil ist gar nicht denkbar. Wird die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat bloss als logisch wirklich gedacht, so heisst der Satz assertorisch, z. B. der Raum hat drei Abmessungen; hier denke ich nehmlich noch nicht an die logische Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject. Denkt man sich nun einen solchen assertorischen Satz durch die Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, so wird er apodictisch. Dann drückt er aus, dass das Gegentheil gar nicht denkbar sei, welches man die logische Nothwendigkeit eines Satzes nennt. Wenn ich mir auch einen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei vorstellen wollte, so ist es mir doch nicht möglich, es ist

den Gefetzen, wornach ich mir den Raum vorftellen mufs, gänzlich zuwider, diefe Gefetze beftimmen meine Vorftellung vom Raum, und machen den Satz nothwendig, und ein folcher Satz ift *a priori*. Es ift unzertrennlich mit unferm Erkenntnifsvermögen verbunden, dafs wir uns den Raum nach drei Abmeffungen denken (C. 101.).

3. Alle Nothwendigkeit ift aber entweder bedingt oder unbedingt. Sie ift bedingt, wenn nur unter gewiffen Vorausfetzungen das Gegentheil nicht möglich ift; unbedingt, wenn fie an und für fich, ohne alle Vorausfetzung und Vergleichung, innerlich unmöglich ift. Und da pflegt nun Kant im ftrengften Sinne nur das apodictifch zu nennen, was unbedingte Nothwendigkeit hat. Wenn wir den Verftand gebrauchen, um die Anfchauungen eines Gegenftandes felbft in Begriffe zu verwandeln, fo heifst das der mathematifche Gebrauch des Verftandes; gebrauchen wir ihn aber, um uns Begriffe vom Dafeyn eines Gegenftandes in Begriffe zu verwandeln, fo heifst das der dynamifche Gebrauch des Verftandes. Bei dem letztern find die Sätze immer nur mit bedingter Nothwendigkeit verbunden, nehmlich es gilt nur unter der Bedingung, dafs die Objecte in einer möglichen Erfahrung exiftiren follen, dahingegen die Objecte der Anfchauungen gar nicht anders als in einer möglichen Erfahrung exiftiren können, weswegen die Sätze des mathematifchen Verftandesgebrauchs mit unbedingter Nothwendigkeit verknüpft find. Der Satz, der Raum hat drei Abmeffungen, ift von der letztern Art, denn die Unmöglichkeit des Gegentheils ergiebt fich fogleich, wenn wir uns einen andern Raum in der reinen Einbildungskraft darftellen wollen, und fo bedarf es denn hier nicht der Bedingung, es giebt keinen andern Raum in der Erfahrung, weil es uns auch nicht einmal möglich ift, uns einen andern Raum vorzuftellen. Wenn ich hingegen fage: jeder Menfch mufs einen Vater haben, fo ergiebt fich die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht unmittelbar, fondern nur unter der Bedingung, dafs der Menfch ein Gegenftand der Erfahrung feyn foll, und nicht etwa ein überfinnliches Wefen. Die Entftehung eines Menfchen ohne Vater, z. B. Adams durch den Schöpfer, läfst fich denken, obwohl

nicht begreifen, weil hier der Erklärungsgrund, die Natururſache, wegfällt. Nur dann, wenn der Menſch zu der Reihe aller Menſchen in der Natur, ſowohl in auf als abſteigender Linie, gehören, wenn er uns ferner in der Erfahrung vorkommen, kurz zur ſinnlichen Welt gehören ſoll, ſo muſs er durchaus den Geſetzen derſelben unterworfen ſeyn, und daher ſeine Natururſache, d. i. einen Vater haben. Die Gewiſsheit iſt in beiden Sätzen die nehmliche. Es iſt eben ſo gewiſs, daſs ein jeder Menſch, der uns vorkömmt, einen Vater, als daſs der Raum drei Abmeſſungen hat. Aber bei dem erſten Satz iſt die Gewiſsheit nicht ſo einleuchtend, als bei dem zweiten, und dies rührt eben daher, weil ich bei dem zweiten mir bloſs die Sache ſelbſt vorſtellen darf, um die Unmöglichkeit des Gegentheils einzuſehen; bei dem erſtern aber muſs ich erſt noch einen andern Satz denken, nehmlich daran, daſs wenn es nur einen einzigen Menſchen gäbe, der keinen Vater hätte, die Allgemeinheit des Satzes, daſs jede Begebenheit, alſo auch die Entſtehung eines Menſchen, ſeine Natururſachen haben müſſe, und damit die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, über den Haufen fallen, und zwiſchen Erfahrungen und Träumen der Phantaſie weiter kein Unterſchied ſeyn würde. Wenn nun die Gewiſsheit eines Satzes unmittelbar einleuchtet, wie die von den drei Abmeſſungen des Raums, ſo iſt ſie apodictiſch (Pr. 49), und der Satz ſelbſt im ſtrengſten Sinne des Worts apodictiſch (C. 199.). Dieſe Beſchaffenheit haben alle Sätze der Geometrie. S. acroamatiſch, beſonders 7.

4. Kant nennt es einen apodictiſchen Gebrauch der Vernunft, wenn ſie dazu angewendet wird, beſondere Sätze aus ſolchen allgemeinen abzuleiten, die an ſich gewiſs und gegeben ſind. Daſs der Raum drei Abmeſſungen hat, iſt ein allgemeiner Satz, denn er gilt von jedem Theile des Raums, auch iſt er an ſich gewiſs, denn man darf ſich den Raum nur vorſtellen, um ſeine Gewiſsheit einzuſehen, auch iſt er durch unſer Erkenntniſsvermögen ſelbſt gegeben. Aus dieſem Satze folgt aber unmittelbar, daſs alle Materie, oder das, was den Raum erfüllt, ebenfalls drei Abmeſſungen haben müſſe. Es wird nichts weiter als Urtheilskraft erfordert, um die-

ſen letztern Satz von dem erſtern abzuleiten, welches man ſubſumiren nennt. Denn den Raum erfüllen, heiſst nichts anders, als die drei Abmeſſungen deſſelben erfüllen, folglich ſelbſt drei Abmeſſungen haben. Dieſe Ueberlegung machen, heiſst ſubſumiren, und iſt ein Werk des Vermögens ſo zu überlegen oder zu ſubſumiren, welches eben Urtheilskraft heiſst. Der beſondere Satz von den drei Abmeſſungen der Materie, wird nun durch dieſe Ableitung von dem apodictiſchen allgemeinen Satz, von den drei Abmeſſungen des Raums, ebenfalls unbedingt nothwendig, weil das Gegentheil wieder gar nicht denkbar iſt, und von keiner Materie auſser der Erfahrung die Rede ſeyn kann. Ein ſolcher Gebrauch der Vernunft nun heiſst der apodictiſche Gebrauch derſelben (C. 674.).

5. Kant theilt alle apodictiſchen Sätze, im weitern Sinne des Worts, in Dogmata und Mathemata ein. Dies iſt aber nur zu verſtehen, in ſo fern ſie direct ſynthetiſch ſind. Dieſe Eintheilung gründet ſich auf die zwiefache Art zu erkennen, nehmlich aus Begriffen, oder durch Conſtruction der Begriffe. Ein Dogma iſt nehmlich ein directſynthetiſcher Satz aus Begriffen. Ein ſynthetiſcher Satz aus Begriffen iſt der, bei dem ſich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf einen Begriff gründet. Ein ſynthetiſcher Satz iſt aber direct aus Begriffen, wenn die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject unmittelbar aus einem Begriffe folgt, nicht etwa durch Beziehung dieſes Begriffs auf etwas anders. Ein ſolches Dogma hat die ſpeculative Vernunft nicht, wohl aber die practiſche, z. B. die Seele iſt unſterblich. Hier liegt das Prädicat unſterblich nicht in dem Subject Seele. Denn daſs die Denkkraft, die wir Seele nennen, noch nach dem Tode, und immer fort dauern werde, liegt gar nicht in dem Begriff derſelben, folglich iſt der Satz ſynthetiſch. Die Verknüpfung des Prädicats unſterblich mit dem Begriff Seele gründet ſich auf die Nothwendigkeit, das Moralgeſetz vollkommen zu befolgen, welches nur bei einer unendlichen Fortdauer des vernünftigen Weſens möglich iſt. Die vollkommene Befolgung des Moralgeſetzes ſetzt

alfo diefe unendliche Fortdauer als nothwendig voraus. Giebt es alfo ein Sittengefetz, das mit practifcher Nothwendigkeit (oder apodictifch) gebietet, d. h. das nicht unerfüllt bleiben darf, deffen Gegentheil, nehmlich ihm nicht zu gehorchen, für ein finnliches moralifches Wefen nicht denkbar ift, fo folgt auch unmittelbar daraus, dafs ein folches moralifches Wefen feine unendliche Fortdauer für eben fo nothwendig halten müffe, weil ohne fie fein Zweck, der fich ihm aber mit Nothwendigkeit aufdringt, nicht erreichbar ift. Allein diefe unmittelbare (directe) Folgerung des Satzes, die Seele ift unfterblich, aus der Nothwendigkeit der Befolgung des Moralgefetzes, ift nicht die Folgerung aus einer Erkenntnifs, fondern aus dem Sittengefetz, wenn es befolgt werden foll. Folglich ift das Dogma nicht ein Satz der fpeculativen, fondern der practifchen Vernunft, oder der Vernunft als eines Vermögens, aus dem für finnliche Wefen ein Sittengefetz entfpringt. Die Nothwendigkeit ift nicht die des Objects, Unfterblichkeit der Seele, fondern die des Subjects, des vernünftigen Wefens fie (die Unfterblichkeit) anzunehmen, weil es das Moralgefetz nothwendig befolgen foll. Denn wer die Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengefetzes nicht anerkennte, für den fiele auch die nothwendige Annahme der Unfterblichkeit der Seele weg. S. Dogma. Ein Mathema ift ein directfynthetifcher Satz durch Conftruction der Begriffe. Ein Beifpiel hierzu f. Acroamatifch, 1. (C. 764. P. 22. 23.*).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abfchn. §. 3. S 41. II. Th. I. Abth. I Buch. I. Hauptft. II. Abfchn. §. 9. 4. S. 101. II. Buch II. Hauptft. III. Abfchn S 199. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Haupft. VII. Abfchn. Anhang. S. 674. Methodenl. I. Hauptft. I. Abfchn. 3. S. 764.

Deff. Prolegom. §. 6 S. 49.

Deff. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 22. 23.*).

Apperception,

Bewufstfeyn, Selbftbewufstfeyn, *apperceptio*, *confcientia*, *perception*, *confcience*, *fentiment*.

interieur (ſelf — conſciousneſſ). Dieſes Wort wird von Kant in zweierlei Bedeutung gebraucht:

I. heiſst es ſo viel als das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, d. i. die einfache Vorſtellung des Ich. Wenn ein der Vorſtellungen fähiges Subject Vorſtellungen hat, ſo verknüpft es ſtets mit dieſen Vorſtellungen noch die, daſs es ſie hat. Dieſe zweite Vorſtellung, daſs Ich, das vorſtellende Subject, dieſe Vorſtellungen habe, heiſst das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt, oder die Apperception. Dieſe Vorſtellung iſt einfach, oder es laſſen ſich in ihr keine Merkmale unterſcheiden. Sie iſt eine Wirkung des Verſtandes, der dadurch alles Mannichfaltige einer Vorſtellung in eine einzige Vorſtellung verknüpft, oder nach Kants Kunſtſprache eine Syntheſis hervorbringt. Wenn ich z. B. denke, ich ſehe, ſo wird alles Mannichfaltige in der Vorſtellung des Sehens, durch die einfache Vorſtellung des Ich, verknüpft, und dadurch eine einzige Vorſtellung, von der ich nun ſage, daſs ſie mit Apperception verbunden iſt. Würde das Mannichfaltige in der Vorſtellung, ich ſehe, durch die Vorſtellung Ich eben ſo ſelbſtthätig in meinem Subject hervorgebracht, als das Mannichfaltige derſelben ſelbſtthätig verbunden wird, ſo ſchauete der Verſtand an, und wir hätten intellectuelle Anſchauungen. Allein dieſes Mannichfaltige wird dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, gegeben, denn ich kann nicht Licht und Augen und Gegenſtände durch ein bloſses Denken herbeiſchaffen, wenn keine da ſind; alſo ſchauet die Sinnlichkeit vermittelſt der Affectionen an, und der Verſtand denkt, oder vereinigt durch jene Syntheſis das durch die Affectionen gegebene Mannichfaltige in einen Begriff (C. 68.).

2. Dieſe Apperception iſt nun von zweierlei Art:

a. Die empiriſche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches bloſs die Vorſtellungen begleitet, d. i. das einfache Ich, welches zu jeder Vorſtellung unmittelbar hinzukömmt, z. B. Ich ſehe, Ich denke, dieſer Tiſch (d. h. der Tiſch, den Ich anſchaue), der Stuhl (nehmlich derjenige, den Ich in Gedanken habe) u. ſ. w. Dieſe empiriſche Apperception nennt man auch die Wahrnehmung.

b. Die reine oder ursprüngliche Apperception, oder das Bewufstseyn, welches selbst jene empirische Apperception, und dadurch, mittelbar, jede andere Vorstellung begleitet. So wie jeder Körper einen Raum, den ich wahrnehme, erfüllt, und diesem Raum, der ein Gegenstand meiner Erfahrung ist, noch ein reiner Raum zum Grunde liegt, in den ich jeden empirischen oder Erfahrungs-Raum setze, den ich selbst aber nicht erfahre, sondern der eine nothwendige, aus der Form meiner Sinnlichkeit entspringende Vorstellung (reine Anschauung) ist; eben so wird jede Vorstellung in einer Apperception gedacht, oder von der einfachen Vorstellung Ich begleitet, welches aber bei jeder von demselben begleiteten Vorstellung verschieden seyn würde, wenn nicht alle diese Ich zu einem einzigen Ich gehörten, in welchem sie alle verbunden werden, und durch welches sie als identisch, oder als dieselben Ich gedacht werden. Durch dieses reine Ich, welches, als nothwendig und allgemein, der empirischen Apperception (oder den Ich, die ich bei allem, was in meinem äufsern und innern Sinne und in meinem Verstande ist, wahrnehmen kann) zum Grunde liegt, kann ich z. B. sagen, Ich, der ich sehe, bin das Ich, das da denkt; das Ich, das jetzt am Schreibtische sitzt; das Ich, das jetzt diese Gedanken niederschreibt. Diese reine Vorstellung, die von keiner andern weiter begleitet wird (weswegen sie ursprünglich heifst), aber alle Vorstellungen begleitet, heifst die reine Apperception, oder weil sie auch Vorstellungen *a priori* möglich macht, das transscendentale Selbstbewufstseyn. Das reine Ich, oder die reine Vorstellung Ich denke, (Ich bins, der diese Vorstellungeu hat) mufs alle meine Vorstellungen begleiten; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden können, was doch nicht gedacht werden könnte, denn es wäre in keiner Verbindung mit dem vorstellenden Subject. Das heifst, die Vorstellung wäre nicht dieses Subjects Vorstellung, wie das Bild im Spiegel nicht des Spiegels Vorstellung ist, sondern nur durch den Spiegel einem andern, in den Spiegel schauenden vorgestellt wird; oder die Vorstellung wäre doch für mich nichts, so wie das Bild im Spiegel für den Spiegel nichts ist. Denn wenn auch

das empirische Ich mit der Vorstellung verknüpft wäre, so wäre doch aus Mangel des transscendentalen die Vorstellung weder mit dem vorhergehenden noch nachfolgenden Zustande des vorstellenden Subjects verbunden, und folglich ganz isolirt (C. 131. f.).

3. Wenn ich mir denke, Ich, der ich jetzt schreibe, bin das Ich, das jetzt an seiner Hausthüre klingeln hört; das Ich, das jetzt vor diesem Schreibtische sitzt u. s. w.; so ist diese Identität der Apperception, oder dass das Bewusstseyn in allen das nehmliche ist, eine Verknüpfung (Synthesis) von Vorstellungen, welche mir nur dadurch möglich ist, dass ich mir dieser Verknüpfung bewusst bin. In jeder einzelnen Vorstellung, z. B. der Vorstellung, ich schreibe, ich höre klingeln, ich sitze vor dem Schreibtische u. s. w. ist ein empirisches Bewusstseyn, oder ich nehme es wahr, dass ich schreibe, dass ich klingeln höre u. s. w., allein jede dieser Wahrnehmungen ist an sich einzeln, nicht mit der andern verbunden, sondern zerstreut, sie steht also wohl an und für sich mit dem vorstellenden Subject in Verbindung, denn sonst könnte dasselbe nicht sagen, ich denke; aber ob das Object, das da denkt, dasselbe ist, das da klingeln hörte u. s. w. das weiss ich dadurch noch nicht, dieses weiss ich nur dadurch, dass ich jede einzelne Vorstellung mit Bewusstseyn begleite, oder immer ein Ich damit verbinde; sondern erst dadurch, dass ich alle diese Ich gleichsam an Ein Ich hefte, wodurch sie alle für ein und dasselbe Ich erkannt, und so in Ein Bewusstseyn verbunden werden. Die Einheit die durch die Verbindung aller Ich, zu Einem Ich, entsteht, nennt Kant die synthetische Einheit der Apperception. Sie macht die Vorstellung möglich, dass alle jene Ich identisch, oder das Bewusstseyn in allen einzelnen Vorstellungen das nehmliche ist, welches er die analytische Einheit der Apperception nennt. So wie es nun mit diesen Vorstellungen war, so ist es nothwendig auch mit den einzelnen Theilen derselben, und folglich auch mit den Anschauungen und ihren einzelnen Theilen. Das Mannichfaltige einer Anschauung kömmt einzeln in uns. Jedes Einzelne dieses Mannichfaltigen wird mit empiri-

schem Bewusstseyn verbunden, und durch die Heftung des empirischen Bewusstseyns in jeder Theilvorstellung der Anschauung an ein einzelnes Bewusstseyn, oder an die Vorstellung, Ich denke, die das Bewusstseyn in allen jenen Theilvorstellungen begleitet, wird es mir möglich, das Bewusstseyn in denselben immer für das nehmliche zu erkennen, und so die Anschauung zu erzeugen. Dieses Bewusstseyn oder diese ursprüngliche Apperception geht also allen meinen Anschauungen, und also allem meinen bestimmten Denken *a priori* vorher, und ist der ursprüngliche Grund aller Verknüpfung. Die Verknüpfung kommt also nicht von dem Gegenstande her, und wird nicht etwa von dem Verstande wahrgenommen, und dadurch erkannt; sondern umgekehrt der Gegenstand von dieser Verknüpfung durch den Verstand; denn der Verstand macht diese Verknüpfung und eben dadurch den Stoff der Anschauungen zu Anschauungen, die sich dann der Verstand unter dem Begriff Gegenstand denkt, der als sinnlicher, aber noch nicht durch Prädicate bestimmter, Gegenstand Erscheinung heisst. Der Verstand ist also ein Vermögen *a priori* zu verbinden, und das Mannichfaltige gegebener Vorstellungen in ein einziges Bewusstseyn mit einander zu verbinden. Daher ist nun auch der oberste Grundsatz aller menschlichen Erkenntniss: alles Mannichfaltige der Anschauung stehet unter dem, wodurch der Verstand Einheit, und zwar ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, hervorbringt (M. I. 154. C. 133 f.).

4. Dieser Grundsatz, dass alles Mannichfaltige gegebener Vorstellungen unter den Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehen muss, ist identisch. Denn er sagt nichts weiter, als dass alle meine Vorstellungen unter den Bedingungen stehen, die sie zu meinen Vorstellungen machen. Sie sind meine Vorstellungen, heisst nehmlich nichts anders, als sie sind in meinem Bewusstseyn verbunden, welches eben durch die Verknüpfung (Synthesis) des Verstandes geschieht. (M. I. 153. C. 138.). Obiger Grundsatz ist also analytisch, denn das Prädicat, unter den Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Ein-

heit der Apperception ſtehen, ſteckt in dem Subject, gegebene Vorſtellungen, weil gegebene Vorſtellungen nichts anders heiſst, als ſolche, die durch Afficirung meiner Sinnlichkeit, und Wirkung des Verſtandes, meine Vorſtellungen geworden ſind. Dennoch iſt dieſer Grundſatz nicht leer und überflüſſig, ſondern er erklärt die Syntheſis der urſprünglichen Apperception für nothwendig, wenn das gegebene Mannichfaltige der Anſchauung nicht bloſs mit Bewuſstſeyn ſoll in uns ſeyn, ſondern das Bewuſstſeyn in allen Theilvorſtellungen derſelben ſoll identiſch, oder als immer das nehmliche gedacht werden, kurz wenn alles, was wir anſchauen, zu einem und demſelben Selbſt gehören ſoll (M. I. 149. C. 135). Obiger Grundſatz heiſst der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception, und iſt der oberſte Grundſatz für den Verſtand, und für denſelben eben das, was der Grundſatz, daſs alles Mannichfaltige der Anſchauungen unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit ſtehe, für die Sinnlichkeit iſt.

5. Der Grundſatz der urſprünglich - ſynthetiſchen Einheit der Apperception iſt alſo das, den Erkenntniſsquellen nach, erſte reine Verſtandeserkenntniſs. Ich ſage, den Erkenntniſsquellen nach, denn es gehört der Zeit nach eine lange Cultur des philoſophiſchen Verſtandes dazu, ehe er ſich bis zum deutlichen Bewuſstſeyn dieſes oberſten Grunſatzes aller Verſtandeserkenntniſs erheben kann. Der Zeit nach kömmt er alſo ſehr ſpät. Aber er gehet doch in der Geneſis, oder Erzeugung aller Erkenntniſs durch den Verſtand, vor aller andern Verſtandeserkenntniſs her, und macht ſie erſt möglich. Auch iſt er von Raum und Zeit, als den Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung gänzlich unabhängig, vielmehr hängen dieſe, als Anſchauungen (aber nicht als bloſse Formen, denn als ſolche ſind ſie bloſs ein Mannichfaltiges, das erſt durch Apperception zu Anſchauungen verknüpft werden muſs) von demſelben ab. Die bloſse Form der äuſsern ſinnlichen Anſchauung iſt z. B. das Mannichfaltige, das hernach zu einer Anſchauung verknüpft iſt, die Raum heiſst. So lange es

noch Form des Gemüths ist, so lange giebt es noch keine Vorstellung, so lange ist es nur noch ein Mannichfaltiges *a priori*, woraus Anschauung werden kann. Will ich nun etwas im Raume, z. B. eine Linie, erkennen, so muss ich sie in Gedanken ziehen. Dadurch verbinde ich das Mannichfaltige, das mein Gemüth giebt, auf eine bestimmte Weise in Eine Apperception. Durch diese Handlung entstehet nun die Einheit einer bestimmten Anschauung (der Linie), die Einheit des Bewusstseyns eines Objects, das ich anschaue, oder auf das ich meine Anschauung durch den Verstand beziehen, und es demnach durch nähere Bestimmung, vermittelst der Prädicate, erkennen kann. (C. 137).

6. Soll also ein Gegenstand für mich entstehen, so muss durch den Actus des Verstandes, Ich denke, jedes Mannichfaltige der Anschauung in ein transscendentales Selbstbewusstseyn verknüpft werden; und so bedürfen wir dieser transscendentalen Apperception nicht etwa bloss, um Gegenstände zu erkennen, sondern zu erzeugen (C. 138). Noch ist zu merken, dass dieser Grundsatz der ursprünglich - synthetischen Einheit der Apperception, ob er wohl objectiv, das ist, für jeden Verstand, der durch Begriffe erkennt, gültig ist, dennoch nicht für jeden möglichen Verstand überhaupt gilt. Brächte der Verstand durch sein Selbstbewusstseyn, oder seine Vorstellung, Ich denke, das, was er denkt, oder das Mannichfaltige der Anschauung selbst hervor, so wäre es schon in diesem erzeugenden Selbstbewusstseyn verbunden, und bedürfte keiner weitern Verknüpfung (Synthesis). Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz. Und eben daher rührt es auch, dass wir uns von einem andern Verstande, der selbst anschauete, oder doch auf eine andre Art der Sinnlichkeit, als die unsrige ist, angewendet würde, eigentlich keinen Begriff machen können (M. I. 154. C. 138 f.).

Das übrige, was zur Erörterung der Apperception gehört s. unter den Artikeln Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn, Urtheil.

7. II. Kant versteht aber unter Apperception auch das Vermögen des Bewusstseyns (N. 117.), oder das Vermögen, die Vorstellungen mit der Vorstellung des Ich zu begleiten, und dieses ist hiernach ebenfalls wieder

a. die empirische Apperception, oder das Vermögen, welches da macht, dass ich mir meiner Vorstellungen bewusst bin; und heisst auch der innere Sinn. Es ist das Vermögen, sich seines jedesmaligen Zustandes, seiner Wahrnehmungen, bewusst zu werden; und

b. die reine, ursprüngliche oder transscendentale Apperception, oder das Vermögen, durch welches ich mir der Identität des empirischen Bewusstseyns in allen meinen Vorstellungen bewusst werde, oder dass es immer das nehmliche Ich ist, das sie alle begleitet. Dieses Apperceptionsvermögen ist ganz intellectuell und der Verstand selbst.

8. Wir sind uns aber entweder der Gegenstände bewusst, mit welchen wir uns beschäftigen, dieses ist das empirische Bewusstseyn derselben, oder wir machen uns selbst zum Gegenstande unserer Beobachtung oder unsers Nachdenkens, und speculiren über unser eigenes Ich; dann haben wir das empirische Bewusstseyn unsrer selbst. Darum heisst nun auch die ursprüngliche Apperception das ursprüngliche Selbstbewusstseyn, weil wir uns durch dasselbe der Identität unsers Ichs bewusst sind. Aus allem diesem sehen wir nun, warum Kant (in einer pragmatischen Anthropologie, welche bloss im Manuscript vorhanden ist) sagt: „das Ich ist das, was den Menschen von den Thieren unterscheidet. Wenn ein Pferd den Gedanken Ich fassen könnte, so würde ich hinuntersteigen und es als meinen Gesellschafter betrachten müssen. Denn das Ich macht den Menschen zur Person. Dieser Gedanke giebt dem Menschen das Vermögen zu allem, und macht ihn selbst zum Gegenstande seiner Reflexionen. Dieses Ich begleitet alle unsere Gedanken und Handlungen, und ist der stärkste Gedanke, den der Mensch fassen kann."

9. Jede Vorſtellung, die wir haben, iſt mit Bewuſstſeyn verbunden, weil wir ohne Bewuſstſeyn derſelben nicht wiſſen können, ob wir Vorſtellungen haben. Nun hat das Bewuſstſeyn ſeine Grade. Locke behauptet das Gegentheil, hat aber unrecht. So lange Vorſtellungen dunkel ſind, ſind wir uns ihrer nur nicht klar und deutlich bewuſst, denn ſie liegen dann bloſs in der unmittelbaren Empfindung, welche noch nicht zur Anſchauung gebracht worden, wir können aber dann doch durch Schlüſſe herausbringen, daſs ſie vorhanden ſind. Kant giebt (in dem angeführten Manuſcript) hierzu folgendes Beiſpiel. Wir ſehen am Himmel eine Milchſtraſse, die Alten ſahen ſie auch, und glaubten, es ſei ausgeſpritzte Milch einer Göttin u. ſ. w. Der Tubus zeigt uns jetzt, daſs es der Widerſchein von vielen kleinen Sternen iſt. Folglich haben die Alten auch dieſe kleinen Sterne geſehen, denn ſonſt hätten ſie die Milchſtraſse nicht geſehen, auſser daſs ſie nur nicht jeden einzelnen Stern ſahen, ſondern nur den Widerſchein deſſelben. Alſo lagen die dunkeln Vorſtellungen von den Sternen der Milchſtraſse ſchon in den Alten, ſie hatten zwar die unmittelbare Empfindung derſelben, aber ſie ſchaueten ſie nicht an, ſondern konnten bloſs ſchlieſſen, was es wohl ſeyn möchte.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. § 8. II S. 68. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 16. S. 131 ff. §. 17. S. 136 ff.
Deſſ. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturw. Mechan. Lehrſatz. 2. Anmerk. S. 117.

Apprehendiren,

auffaſſen, *apprehendere*, *appréhender* heiſst, dasjenige, was im Gemüth liegt, aufſuchen, um ſich deſſelben bewuſst zu werden (C. 68); oder derjenige Actus des Vermögens ſich bewuſst zu werden, dadurch ich eine Vorſtellung davon bekomme, daſs mir ein Object erſcheint. Der Ausdruck iſt lateiniſchen Urſprungs, und bedeutet etwas ergreifen, auffaſſen, und daher bei Kant ins Bewuſstſeyn aufnehmen (C. 202). S. Apperception I. a.

2. Das Apperceptionsvermögen, oder das Vermögen, sich bewufst zu werden, mufs verschiedene Actus oder Handlungen vornehmen, ehe eine Vorstellung zum Bewufstseyn kömmt, und kann also in viele einzelne Vermögen eingetheilt werden. Allein dann wird das Wort Apperceptionsvermögen im weitern Sinne des Worts gebraucht (C. 68); man thut aber besser, wenn man, wie Kant ausser der angeführten Stelle immer thut, es blofs im engern Sinne gebraucht, so wie es unter dem Artikel Apperception ist erklärt worden. Dann mufs man sagen, es müssen mehrere Vermögen wirken, ehe die Apperception ihr Ich mit der Vorstellung verbinden kann. Zu diesen Vermögen gehört nun auch das zu apprehendiren, welches eigentlich die Einbildungskraft ist. Gesetzt nehmlich, es afficirt etwas meine Sinnlichkeit so, dafs daraus die Anschauung eines Hauses entspringen kann, so mufs ich das Mannichfaltige in der Empfindung (die Materie zur Anschauung) von Augenblick zu Augenblick durchgehen. So zeichne ich gleichsam, durch dieses Durchlaufen der Empfindungen, das Haus mit dem Raum, in welchem ich es mir vorstellen mufs (C. 162). Oder, wenn ich das Gefrieren des Wassers wahrnehmen will, so durchlaufe ich zwei Zustände, den, da es flüssig war, und den, da es fest ist. Dadurch entstehet eine allmählige Verknüpfung (Synthesis), welche die Apprehension heifst, wodurch zugleich die Zeit mit erzeugt wird, in die ich beide Zustände, nehmlich die des Flüssig- und Festseyns, setze. Hierdurch wird es nun möglich, dafs ich meinen eigenen Zustand bestimmen und mir bewufst werden kann, dafs ich diese Anschauungen habe, indem ich sowohl mit dem Apprehendiren des Flüssigseyns, als des Festseyns mein Ich verknüpfe (C. 162). Wir sehen also, dafs die Apprehension das durch die Affection des Sinnes gegebene Mannichfaltige eigentlich in ein Bild zusammensetzt, entweder blofs in der Zeit, oder in Raum und Zeit zugleich. Diese figürliche Verbindung geschieht also durch die Einwirkung des Verstandes auf den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und dasjenige

Vermögen des Verstandes, wodurch er das leistet, heisst die Einbildungskraft, und zwar die productive, weil sie den bildlichen Gegenstand selbst hervorbringt, zum Unterschiede von der reproductiven, welche nur ein im Gedächtnisse aufbewahrtes Bild wieder hervorbringt.

3. Man schrieb sonst dieses Apprehendiren der Sinnlichkeit zu, und liess dem Verstande nur das Geschäft, durch Analysis der Merkmale Deutlichkeit in das Aufgefasste zu bringen. Die Sinnlichkeit hatte hiernach das Geschäft, undeutliche oder verworrene Copien von den Dingen an sich zu liefern. Man stellte sich vor, dass die Dinge an sich der Sinnlichkeit schon ein Ganzes und Verbundenes darstellten, dieses apprehendire dann die Sinnlichkeit, obwohl verworren, und der Verstand sei nun dazu, Deutlichkeit in diese verworrenen Vorstellungen zu bringen. Aber Kant lehrt, dass die Sinnlichkeit afficirt werde, ohne dass wir wissen wodurch, hierdurch entstehe successive Empfindung, die die Einbildungskraft apprehendire, der Verstand wahrnehme und an ein und dasselbe Ich knüpfe, und dadurch die Anschauung bewirke; dieser legt alsdann der Verstand den Begriff eines Gegenstandes unter, d. i. eines Etwas, in dem alle Theilvorstellungen der Anschauung als nothwendig verknüpft gedacht werden, und dieser Gegenstand heisst, so lange er noch nicht durch Merkmale bestimmt ist, Erscheinung.

4. Dass es aber nicht die Sinnlichkeit ist, welche apprehendirt, das siehet man daraus, weil die Sinnlichkeit eine blosse Receptivität oder Fähigkeit, aber kein selbstthätiges Vermögen ist. Nun steht es aber doch bei uns, z. B. wenn unsre Augen nach einer gewissen Gegend zugekehrt sind, ob wir den Eindruck des uns unbekannten Etwas auf unsre Sinnlichkeit apprehendiren, und also die Gegend wahrnehmen wollen, oder nicht. Wir können ja auch, in uns selbst gekehrt, uns des vorhandenen Gegenstandes gänzlich unbewusst bleiben, und folglich nicht apprehendiren wollen. Die Einbildungskraft aber ist

eine Spontaneität, oder ein selbstthätiges Vermögen. Der Gegenstand ist übrigens vorhanden, ob wir gleich nicht apprehendiren, und ihn für uns nicht erzeugen, das heisst, Andere, die das thun, müssen ihn nothwendig anschauen und als existirend denken, und es stehet blofs bei uns, ob wir die Anschauung desselben haben wollen oder nicht. Das Uebrige, was das Apprehendiren betrifft, im folgenden Artikel: Apprehension.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. § 8 II. S. 68 II. Th I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. § 26. S. 162. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. I. Bew. S. 202. f.

Apprehension,

Auffassung, *apprehensio*, *appréhension*. Diejenige Verknüpfung (Synthesis), durch welche die Vorstellungen, als Modificationen des Gemüths, in Eine Anschauung zusammengestellt werden, so dass dadurch Wahrnehmung möglich wird (M. I. 172. C. 160. 219.) s. Apperception. I. a. u. Apprehendiren.

2. Unsre Vorstellungen mögen *) *a priori* oder empirisch (durch die Erfahrung) entspringen, so sind sie doch alle Modificationen des Gemüths, den formalen Bedingungen des innern Sinnes oder der Zeit unterworfen. Jede Anschauung enthält ein Mannichfaltiges in sich, dieses Mannichfaltige kömmt nun successiv in Zeitmomenten in den innern Sinn. Die Vorstellungen der Theilchen folgen auf einander. Jedes Zeitmoment ist mit einem Theile des Mannichfaltigen erfüllt, welcher Empfindung heisst, und nichts anders als eine durch etwas Unbekanntes hervorgebrachte Modification unsers Gemüths und die Materie zur nachherigen Anschauung ist. Der Verstand setzt nun

*) Nehmlich nicht nur diejenigen, welche blofs im innern Sinne sind, oder die Gedanken, sondern auch die zugleich im äussern Sinne befindlichen, oder die Körper; denn auch die letztern sind Vorstellungen, die als Dinge, die einen Raum erfüllen, eine Figur haben, u. s. w. ausser dem modificirten Gemüth nicht vorhanden sind.

ein erfülltes Zeitmoment nach dem andern zu den übrigen hinzu, und wenn es zugleich eine Modification des äuſsern Sinnes iſt, ein erfülltes Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen. Dieſes heiſst nun die **Apprehenſion**. Dieſe erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen, wodurch nicht nur die Anſchauungen in Zeit und Raum, ſondern dieſe zugleich mit erzeugt werden, und folglich auch die Erſcheinungen ſelbſt, welche nichts anders ſind, als das noch unbeſtimmte Object, das mein Verſtand den Anſchauungen unterlegt. Dieſe Zuſammenſetzung iſt nun eine **Verknüpfung** (Syntheſis), und heiſst daher die **Syntheſis der Apprehenſion** (M. I, 172. C. 160).

3. Nun kann aber dieſe Syntheſis auch bloſs Zeitmomente und Raumtheilchen zuſammenſetzen, ohne daſs ſie erfüllt ſind, nehmlich in der reinen Einbildungskraft; denn wirklich leere Zeitmomente und Raumtheilchen können nicht apprehendirt werden. Oder ich kann von dem erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen abſtrahiren, und bloſs die Apprehenſion der Zeitmomente und Raumtheilchen betrachten, die ſelbſt allen erfüllten oder empiriſchen Zeitmomenten und Raumtheilchen zum Grunde liegen, d. i. der **reinen** *); ſo folgt, daſs die **Syntheſis der Apprehenſion** auch *a priori*, d. h. in Anſehung der Vorſtellungen, die nicht empiriſch ſind, ausgeübt werde. Alſo haben wir eine **reine** und eine **empiriſche** Syntheſis der Apprehenſion. Durch die erſte werden bloſs die reinen Anſchauungen von Raum und Zeit, z. B Zahlenvorſtellungen, geometriſche Figuren u. ſ. w., durch die andere die Empfindungen mit Zeit und Raum, welche dann empiriſch ſind, apprehendirt (C. 235. 237).

*) Denn, wenn ich z. B. die ganze Regierung des Auguſtus, folglich auch die Dauer derſelben, alſo die Zeit, welche von ihr erfüllt wird, wegdenke, ſo entſtehet darum keine Zeitlücke, ſondern es bleibt, wegen der Continuität der Zeit, die **reine** Zeit übrig, in die jene empiriſche Zeitdauer geſetzt wird.

4. Die Apprehenſion ſelbſt iſt ſehr leicht, denn was iſt leichter als ein durch Empfindung erfülltes Zeitmoment oder Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen hinzuthun, wenn ich nur nicht meine Einbildungskraft anſpannen darf, an die bereits hinzugeſetzten weiter zu denken. Dann können wir die Apprehenſion ins Unendliche fortſetzen. Allein durch dieſe Apprehenſion allein würden wir nimmermehr eine Anſchauung erhalten. Darum iſt mit ihr noch ein Actus der reproductiven Einbildungskraft nothwendig verbunden, nehmlich, die immer wiederholte Darſtellung des bereits Apprehendirten, welches Kant die Reproduction in der Einbildungskraft nennt. Denn, wenn wir uns z. B. eine gewiſſe Zahl vorſtellen wollten, wir vergäſsen aber immer wieder die nach einander vorgeſtellten Einheiten, ſo würde niemals eine Vorſtellung von der ganzen Zahl entſtehen. Dieſe Reproduction und das folgende Apprehendirte damit zuſammen zu faſſen iſt weit ſchwerer, als die Apprehenſion, und kann nur bis zu einem gewiſſen Punct getrieben werden, welches aber ſubjectiv iſt. Sie iſt indeſſen durchaus nöthig, um das Bild in der Anſchauung zu vollenden. Wenn man z. B. den ägyptiſchen Pyramiden zu nahe iſt, ſo bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffaſſung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden, in dieſer Zeit aber erlöſchen immer zum Theil die erſtern Theile, die aufgefaſst werden, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat, ſie können von der Einbildungskraft nicht wieder reproducirt werden, und die Zuſammenfaſſung iſt nie vollſtändig (U. 87). S. das Uebrige im Artikel Apprehendiren.

5. Unter der Apprehenſion verſtehet Kant aber auch, in der Rechtslehre, das erſte Moment der urſprünglichen Erwerbung. Er ſagt, ſie ſei die Beſitznehmung des Gegenſtandes der Willkühr im Raum und in der Zeit. Wenn z. B. ein Schiff mit Soldaten nach einer Inſel geſchickt wird, die noch keinem angehört, folglich noch Menſchenleer wäre, und die Inſel würde im Namen der Macht, die das Schiff abgeſendet hätte, von den Soldaten phyſiſch in

Beſitz genommen, ſo wäre das die Apprehenſion der Inſel. Dieſe Apprehenſion widerſtreitet Niemandes Recht, da die Inſel noch keinem angehört. Dieſe Apprehenſion iſt nun ein Stück (Moment) der Beſitzergreifung oder Bemächtigung (*occupatio*) ſ. Bemächtigung (K. 77.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 26. S. 160. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. Bew. S. 229. B. S. 235. 237.

Deſſ. Crit. der Urtheilskraft. §. 26. S. 87.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 77. f.

Archäologie

der Natur, *Archaeologia naturae.* Die Vorſtellung des ehemaligen alten Zuſtandes der Erde, ſ. Naturgeſchichte, oder die Sammlung der auf Gründen beruhenden Vermuthungen (Hypotheſen), in welchem Zuſtande ſich die Erde ehemals befunden habe, als z. B. die Petrefacten noch nicht verſteinert waren, als die Thiere noch lebten, deren Knochen man am Ohio findet, als in Europa noch Elephanten waren (U. 385.*).

2. Der Archäologe der Natur leitet nehmlich den ehemaligen Zuſtand der Erde und ihrer auf derſelben lebenden Bewohner aus denen Ueberbleibſeln der Urwelt ab, welche man noch jetzt auf und in der Erde findet, und aus den übriggebliebenen Spuren der älteſten Revolutionen. So laſſen z. B. einige die groſse Familie organiſirter Weſen nach einem Mechanismus entſpringen. Sie laſſen nehmlich den Mutterſchoofs der Erde gebähren, können aber daraus nicht erklären, wie auf dieſe Art lebendige organiſirte Weſen entſtehen konnten, an denen jedes Glied um aller übrigen willen, und wieder alle um jedes einzelnen willen vorhanden ſind, ſo daſs man daraus Endurſachen oder Zwecke zur Erklärung des Daſeyns dieſer Glieder zum Grunde legen muſs. (M. II. 907. U. 369.).

3. Wir finden, um ein anderes Beifpiel zu geben, dafs die Individuen gewiffer organifirter Gattungen fich verändert haben; dies mufs der Archäologe der Natur erklären. Pflanzt fich die Veränderung durch die Zeugung fort, fo ift diefer abgeänderte Character jener Individuen erblich, und mufs folglich fich auf die Zwecke an diefen organifirten Wefen beziehen, oder mit den übrigen als Mittel und Zweck in Verbindung ftehen; denn es ift der Character eines organifirten Wefens, dafs an demfelben alles als Zweck und Mittel in Verbindung ftehet. Folglich mufs der Archäologe der Natur annehmen, dafs ehemals die urfprüngliche Anlage zu der Veränderung jener Individuen, nur noch unentwickelt, in der Gattung gelegen habe (M. II. 902. U. 371.).

4. Man findet ferner allenthalben auf und in der Erde Denkmäler von alten mächtigen Verwüftungen und wilden allgewaltigen Kräften einer im chaotifchen Zuftande arbeitenden Natur. Eine nähere Unterfuchung der Länder auf der Erde beweifet, dafs fie blofs als die Wirkung theils feuriger, theils wäfferiger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen find, fowohl was die erfte Erzeugung ihrer Geftalt, als die Umbildung derfelben und den Untergang ihrer erften organifchen Erzeugungen betrifft (U. 385.).

5. Man hat bisher an einer folchen Archäologie unter dem Namen einer Theorie der Erde vielfältig gearbeitet. Man kann die vornehmften Syfteme über die Entftehung des jetzigen Zuftandes der Erde auf folgende drei bringen.

Die Haupturfache der jetzigen Befchaffenheit der Erde ift entweder

I. die Sündfluth; oder

II. eine fich allmählig fenkende Wafferoberfläche; oder

III. Feuer und Waffer zugleich.

I.

a. Nach Thomas Burnet (*Telluris theoria ſacra Amſtel.* 1694*). 4. *lib. I. Cap. VIII*) erzählt Moſes nur eine Veränderung der Erde; die Welt ſei weit älter als dieſe Veränderung. Burnet denkt ſich unſern Planeten als eine unordentliche Vermiſchung von allerhand Materien**). Dieſe ſchieden ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere: zuoberſt blieb die Luft, tiefer ſenkten ſich die ölichten oder fetten Flüſſigkeiten, noch tiefer das Waſſer, das ſchwerſte ſetzte ſich nach und nach um den Mittelpunct feſt, und bildete einen feſten Kern. Die Luft war noch mit fremden und erdartigen Theilen vermiſcht, die endlich nieder fielen, ſtehen blieben und ſich mit den ölichten Theilen vermiſchten, woraus eine Schicht ganz feiner und für den erſten Samen paſſender Erde über dem Waſſer entſtand (*Lib. I. Cap. V.*). So war der erſte Aufenthalt der Menſchen beſchaffen, auſserdem eben, ohne Meer und Jahreszeiten, und folglich von unſerm gegenwärtigen ganz verſchieden***). Dieſer Zuſtand blieb nun 1600 Jahre, in welcher Zeit die Sonnenwärme die Schlammrinde ſo austrocknete, daſs ſie mehr und mehr zu berſten anfing. Die Sonne drang durch die Riſſe und Spalten, erhitzte das Waſſer unter der Rinde, verwandelte vieles davon in Dünſte, welche einen Ausgang ſuchten, und von unten gegen die Rinde drückten. Endlich zerbrach dadurch die Erdrinde

*) Er gab ſie zuerſt 1680 heraus, auch hat er *archaeologias philoſophicas* geſchrieben, worin er die Lehren der alten Philoſophen von dem Anfange und Ende der Welt vorträgt, und welche der eben angeführten Ausgabe ſeiner *Theoria* angehängt ſind.

**) So wie Ovidius ſich das Chaos vorſtellt. *Faſt. lib. I.*

Lucidus hic aër, et quae tria corpora reſtant,
Ignis, aqua et tellus, unus acervus erant.

***) Burnet faſst ſeine Theorie in einige Hauptſätze (*Propoſitiones*) zuſammen. *Pr.* 1. *Forma Telluris primae et antediluvianae diverſa fuit ab hodierna. Lib. I. Cap. IV. Pr.* 2. *Forma telluris primae, ſive primi orbis habitabilis, erat aequabilis, uniformis, continua, ſine montibus et ſine hiatu maris. Lib. I. Cap. V.*

auf einmal in viele Stücke, die in den Abgrund des Waſſers hinabſanken, ſo entſtand, durch Mitwirkung eines ſchrecklichen Regens, die Sündfluth. Mit den ſinkenden Stücken der Rinde ereignete ſich aber alles das, was eine ſolche Zerſtörung natürlicher Weiſe begleitet; die am höchſten aufgethürmten Stücke ragten aus dem Waſſer hervor, und das Waſſer verlief ſich zum Theil in die unterirdiſchen Klüfte, und hierdurch entſtand das Land, welches wir jetzt bewohnen (*Lib. I. Cap. VI. et VII.*) *). — Allein de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde und des Menſchen I. Band. XVI. Br.) fragt mit Recht: wie können ſo viele Seethiere unter der trockenen Rinde, die das ganze Waſſer bedeckte, leben und ſich fortpflanzen? und Moro hat (in ſeinem III. e, angeführten Buche, I. Th. Hauptſt. VII. — XVI.) Burnets Syſtem aus phyſiſchen Gründen weitläuftig widerlegt.

b. Johann Woodward (*Hiſtoria naturalis telluris. Lond.* 1695. 8.) läſst in der Sündfluth die höchſten Berge mit dem Waſſer bedecken, welches ſeiner Meinung nach im Innern der Erde um den Mittelpunct ſich befindet. Gott hob zugleich die Geſetze der Schwere und des Zuſammenhangs der Körper auf, dadurch wurde es möglich, daſs das Waſſer die härteſten Metalle auflöſen konnte, aber Schnecken und Knochen, deren Bauart, wegen der Verflechtung ihrer Fibern, anders beſchaffen iſt, blieben unzerſtört. Er lieſs darauf die Schwere wieder entſtehen. Nun fingen die Materien an, ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere nach dem Mittelpunct zu ſenken; daher rühren die Erdſchichten und der verſchiedene Meeresgrund in der Erde, die oberſte Schicht iſt unſer bewohntes Land. — Allein de Lüc (1. B. XVII. Br.) fragt: was iſt eine Fiber anders, als ein Körper, deſſen Theile durch Cohäſion (Zuſammenhang) verbunden ſind? Woodward macht ferner die Sündfluth zu einem Wunderwerk, dann bedarſs aber weiter keines Syſtems zur Erklärung derſelben.

*) *Pr. 3. Ex diſſolutione Veteris mundi et lapſu exterioris terrae in Abyſſum ortum eſſe Diluvium univerſale.*

— Moro widerlegt Woodwards Syſtem ebenfalls (Hauptſt. XVIII. — XXIII), und de Lüc (Br. XVII. — XIX); beide aus phyſiſchen Gründen.

c. Whiſton (*A new Theory of the Earth. London.* 1708. 8.) legte die Schöpfungsgeſchichte ſo aus: die Erde war vor der Schöpfung des Moſe, welche nur eine Umbildung war, ein Comet, und erhielt am Schöpfungstage ihre jetzige Bewegung, woraus und durch die von einem andern Cometen herrührende Sündfluth die ganze gegenwärtige Beſchaffenheit unſers Wohnplatzes entſtand. — Es ſind bei dieſem Syſtem zu viel willkührliche Vorausſetzungen.

d. Scheuchzer (*Hiſt. d'Acad. d. Sc. de Paris a.* 1708. *edit. en* 12. *Pag.* 36. *ſq.*) ſchickte der Academie der Wiſſenſchaften zu Paris eine Abhandlung über die Bildung der Erde zu. Er nahm in derſelben auch die allgemeine Sündfluth als eine Urſache der Umbildung der Erde an, behauptete aber, um die Rückkehr des Waſſers und zugleich die Entſtehung der Berge zu erklären, Gott habe eine groſse Anzahl horizontaler ſteinartiger Schichten der Erde über die Fläche der Erdkugel emporgehoben. Gott habe das aber nur in Ländern gethan, wo viele ſchon ſteinartige Schichten geweſen wären. Hieraus erklärt er, warum ſteinigte Länder, wie die Schweiz, auch ſehr bergigt, ſandigte aber, z. B. Flandern, Deutſchland, Polen beinahe ganz ohne Berge ſind. — Allein ein Wunder erklärt nichts.

e. Plüche (*Spectacle de la Nature. T. III. Partic. 2.*) ſagt: bei der erſten Entſtehung der Erde ſei die Ebene des Aequators der Ebene ihrer Bahn um die Sonne parallel geweſen. In dieſem erſten Zuſtande ſei das Meer noch zum Theil unter der Erdfläche verborgen geweſen; es habe im Innern der Erde groſse Waſſerbehältniſſe gegeben, welche durch einen tiefen Abgrund mit einander zuſammengehangen hätten. Nun habe der Schöpfer die Axe der Erde ein wenig mehr nach den nördlichen Geſtirnen hingelenkt. Dadurch ſei die Hitze der Sonne alle auf die eine Halbkugel gefallen, indem die andere dem ſtrengſten Froſt ausgeſetzt geweſen. Daher entſtan-

den Ausdehnungen und Zusammenziehungen, gewaltsame Stürme, welche die Athmosphäre beunruhigten, und zwischen das unterirdische Wasser und das darüber stehende Gewölbe hineindrangen. Das Wasser der Atmosphäre ward durch diese Windstöſse verdichtet, und stürzte wie ein Meer herab. Die Erde zerbrach davon, sank in den Abgrund, und trieb dadurch das Wasser desselben in die Höhe. Hierdurch entstand die allgemeine Sündfluth. Endlich dienten Sonne und Winde wiederum, die Erde aufs Trockene zu bringen. Das Wasser zog sich theils in die tiefsten Stellen, theils stieg es in die Atmosphäre hinauf. — Aber auch in diesem System spielt ein Wunder die Hauptrolle.

f. Engel (Versuch über die Frage: Wenn und wie ist Amerika bevölkert worden) giebt Gründe an, warum man Moses Ausdrücke über die Allgemeinheit der Sündfluth nicht buchstäblich nehmen müsse, und hat eine eigene Hypothese über die Sündfluth, die er als ein Wunderwerk betrachtet. „Sie bestand" sagt er, „in einer Veränderung des Schwerpuncts der Erde, welche das Meer über Asien führte; darauf kehrte dieser Punct beinahe wieder an seine vorige Stelle zurück, und brachte dieses Land aufs neue ins Trockene." — Dies ist aber wieder ein Wunderwerk, das doch das Phänomen nicht erklärt.

g. Silberschlag (Geometrie oder Erklärung der mosaischen Erderschaffung nach physik. und mathem. Grundsätzen, Berlin 1. u. 2. Th. 1780. 3. Th. 1783. gr. 4.) macht ganz die mosaische Schöpfungsgeschichte zur Grundlage seines Systems. Ein plötzlich wirkendes Feuer bildete ungeheure Höhlungen im Innern der Erde, und trieb die Erde hier mehr, dort weniger empor, und das Meer verlief sich zum Theil in die Höhlen. Aus diesen Höhlen brach das Wasser der Sündfluth hervor, durch eine Wirkung, die der eines Heronsbrunnen gleich war. Die Conchylien in den Erdschichten sollen vorher in den Seen der unterirdischen Höhlen gelebt haben, und durch den Ausbruch der Gewässer bei der Sündfluth auf die Erdfläche geführt worden seyn. Die Elephanten- und Rhinoceros-Knochen schwammen,

durch die Verwefung leichter gemacht, auf dem Waffer, wurden durch Wind, Wellen und Ströme der ablaufenden Fluth herumgeführt, und endlich in den von höhern Gegenden herabfliefsenden Schlamm und Sand begraben. — Ein fehr gezwungenes Syftem, um den Meeresgrund auf dem feften Lande zu erklären, und nicht zuzugeben, dafs daffelbe ehedem Meer gewefen.

II.

a. Bourguet (*Memoire fur la Theorie de la Terre*, welches feinen *Lettres philofophiques fur la formation des fels et des criftaux. à Amfterd.* 1729. 12. beigefügt ift) erklärte die Bildung der Berge aus Strömen des ehemaligen Meeres, fo wie fich an den Biegungen der Flüffe ebenfalls Winkel mit parallelen Schenkeln an beiden Ufern gegenüber ftehen. — Allein dies ift mehr die Wirkung eines reiffenden Stroms, der fich Wege durchbricht, als die eines weit ausgebreiteten und Niederfchläge abfetzenden Meers.

b. Linné (*Orat. de telluris habitabilis incremento* 1743. *in Amoenit. Academ. Vol. II.*) ftellte fich vor, das Trockene fei anfänglich eine Infel unter der Linie gewefen. Diefe Infel war ein hoher Berg, der alfo alle mögliche Climate hatte, und nur fo grofs, dafs fie hinreichte, das Gefchaffene zu beherbergen. Alles übrige war Waffer, welches nach und nach abnahm, wodurch unfer Wohnplatz fich immer mehr vergröfserte.

c. Le Cat (*Magazin François, Juillet.* 1750) trug ein Syftem vor, welches die Entftehung der Berge auf dem fonft ebenen Meergrunde der Wirkung des Mondes, oder der Ebbe und Fluth zufchrieb. Diefe, fagt er, häufte den Schlamm in ungeheuern Maffen auf; dadurch mufsten an den andern Stellen Vertiefungen entftehen, in welche fich das Waffer fenkte, und einen Theil der erhobenen Erde auf dem Trockenen zurückliefs. Diefe Wirkungen dauern noch immer, wiewohl langfamer, fort, weil jetzt die Materien der Erde fefter find. Daher tritt das Meer immer weiter zurück, und die Länder werden gröfser. Endlich wird das Meer die ganze Erdkugel aushöhlen. — Allein Ebbe und Fluth

kann den Schlamm auf einer regelmäfsigen fphäroidifchen Fläche nicht in Berge aufhäufen, fondern höchftens nur ein wenig gegen die Pole treiben, und in Geftalt von Zonen anlegen.

d. De Maillet (*Telliamed, ou Entretiens d'un Philofophe Indien avec un Miffionaire François fur la diminution de la Mer. Nouv. edit. à la Haye.* 1755. 2. *T.* 12.) erklärt die Bildung der Erde aus einer fanften und langfam wirkenden Urfache, aus der beftändigen Abnahme oder dem Zurücktreten des Meers. Das Waffer dünftet jetzt immer mehr aus und nimmt ab. Das Meer fenket fich jetzt um 3 Fufs in 1000 Jahren. Die Berge find von Bodenfätzen des alten weit höhern Meeres, und ihre Ungleichheiten von den Meerftrömen entftanden. Aus dem Waffer find alle Pflanzen, ja auch alle Thiere und felbft der Menfch, welcher anfänglich ein Bewohner des Meers war, hervorgegangen. Diefes fein Syftem gründete er auf einige locale Beobachtungen an den Küften des mittelländifchen Meers. Den Satz, dafs unfer feftes Land ehedem Meeresgrund gewefen fei, hat er fehr fchön und überzeugend dargethan. Alles übrige feines Syftems hat aber de Lüc (Briefe über die Gefch. der Erde Th. I. XLI. u. XLVI. Brief) umftändlich widerlegt.

e. Wallerius (Phyfifch-chemifche Betrachtungen über den Urfprung der Welt, befonders der Erdwelt und ihrer Veränderungen, aus dem latein. Erfurt, 1782. 8.) leitet auch den Urfprung aller Körper aus dem Waffer her, aus welchem die feften Körper durch Gerinnungen und Concretionen entftanden feyn follen. Er bemühet fich, diefe Hypothefe mit den mofaifchen Tagewerken in eine buchftäbliche Uebereinftimmung zu bringen.

III.

a. R. des Cartes (*Principia philofophiae. Amft.* 1650. 4. *P. III. p.* 411.) erfann eine Hypothefe, aus welcher fich alle Phänomene der Welt follten erklären laffen. Nicht als wenn die Welt wirklich fo entftanden fei, fondern fie fei nur fo befchaffen, als wenn fie fo entftanden fei. (P. III. XLVI. p. IV. I.). Er ftellte fich nehmlich

vor, Gott habe durch ſeine Allmacht einen groſsen Klumpen Materie zerquetſcht und in Bewegung geſetzt, wodurch eine anſehnliche Menge Theilchen in unendlich kleine Kugeln wären verwandelt worden. (P. III. XLVIII.) Hieraus bauet dann Carteſius die Welt vermittelſt ſeiner berühmten Wirbel (P. III. XLVI.). Die Erde war Anfangs ein Stern mit einem eigenen Wirbel, welcher aus Aether beſtand, der aber noch mit vieler groben Materie vermiſcht war, welche endlich eine ganz dunkele Rinde um die Erde bildete, aus der das innere Centralfeuer nur hie und da noch hervorbricht (P. IV. VIII.). Die gröbſten Theile des Erdſtoffs ſtürzten zuerſt nieder, und bildeten die Erdſchichten und das Waſſer (P. IV. IX. — XL.). Da aber die feinern Theile des Erdſtoffs, welche über dem Waſſer lagen, nicht ganz von den gröbern befreiet werden konnteu, ſo wuchs von ihnen ein Bette über das Waſſer zuſammen, das endlich einſtürzte, und Plänen, Anhöhen, Berge und Meere hervorbrachte (P. IV. XLI. ſqq.) So macht er aus Materie und Bewegung die Welt. Allein die Erfahrung unterſtützt dieſe ſeine Hypotheſe nicht im mindeſten.

b. Leibnitz (*Theodicée*, §. 244. 245. *Acta Erudit.* 1683. *p.* 40. *ſqq.* vornehmlich aber in ſeiner *Protogaea ſ. de prima facie telluris et antiquiſſimae hiſtoriae veſtigiis in ipſis naturae monumentis*, *diſſ. in Act. Erud. Lipſ. a.* 1683, vermehrt von Scheid, Göttingen 1749.) nahm die Wärme für die Urſache aller innern Bewegungen in der Natur an. Er läſst die Erde aus einem gebrannten und ausgeſchmolzenen Körper entſtehen. Der Anfang ſeines Erlöſchens iſt die Scheidung des Lichts von der Finſterniſs und die Epoche der Schöpfung. Die durch Hitze verglaſeten Schlacken machten die Rinde aus, in welcher beim Erkalten Buckeln und Blaſen d. i. Berge und groſse Höhlen entſtanden. Als die Oberfläche kalt genug war, fielen die Dünſte aus der Atmoſphäre herab*), bedeckten die Fläche mit

*) *La mer tout entière peut être une eſpece d'Oleum perdeliquium. Theodicée*, §. 244.

Waſſer, und löſten die Salze auf; daher das ſalzige Seewaſſer. Bei zunehmendem Abkühlen zerriſs die Rinde, das Waſſer verlief ſich zum Theil in die Höhlen, und machte Länder trocken, welche den erſten Menſchen zu Wohnplätzen dienten. Endlich ſtürzten die höchſten, vormals vom Waſſer bedeckten und alſo ſchon mit Conchylien angefüllten Theile auf einmal nieder, und trieben dadurch das Waſſer zum zweitenmale über die ganze Erdfläche, ſo entſtand die Sündfluth, bis ſich endlich Zugänge zu neuen Höhlen öffneten, worin ſich daſſelbe wieder verlaufen konnte. Allein man findet keine Spuren einer ehemaligen Erkaltung oder Verglaſung in den Materien der Erdrinde.

c. Ray (*Phyſico-theological diſcourſes concerning the primitive chaos, the general deluge and the diſſolution of the world. London*, 1692. 1713. 8.) nimmt einen Niederſchlag der feſten Theile im anfänglichen Chaos an, wobei die Oberfläche mit Waſſer bedeckt war. Er läſst aber bei der Schöpfung durch unterirdiſche Winde und entzündete Dünſte Erdbeben entſtehen, die Berge und das trockne Land erheben, und das Waſſer ſich in den Vertiefungen ſammlen. Durch die Ritzen der Erde brach das Feuer aus, und bildete neue vulkaniſche Berge, auch Höhlen in der Tiefe. Die Sündfluth erfolgte durch eine allmählige Verrückung des Schwerpuncts der Erde, veranlaſſete groſse Veränderungen der Oberfläche, und brachte Länder aufs Trockene, die vordem Meeresgrund geweſen, und mit Seekörpern angefüllt waren. — Es iſt unmöglich, daſs alle Berge Wirkungen des unterirdiſchen Feuers ſeyn ſollten.

d. D. Hook (*Poſthumous Works, Lond.* 1705. *fol.*) erklärt die Veränderung der Erdfläche aus Erdbeben, welche ganze Theile des Meeresgrundes ohne Verlezzung der Schichten, woraus ſie beſtanden, und der darauf befindlichen Berge emporgehoben hätten, durch gewaltſame Waſſerſtröme, Sturmwinde und allmähliges Herunterfallen der ſchweren Theile. Beſonders, glaubt er, ſei durch Erdbeben eine Verrückung des Schwerpuncts der Erde entſtanden, wodurch ſich die Bewegung der Erdkugel um ihre Axe ſowohl der Richtung, als der Zeit nach

merklich geändert habe. Rafpe (*Specimen historiae naturalis globi terraquei praecipue de novis e mari natis insulis. Amst.* 1763. 8. *m.*) hat dieses System verbessert vorgetragen.

e. Moro (Neue Unterfuchung der Veränderungen des Erdbodens, aus dem Italienifchen. Leipzig 1751. 8.) behauptet, der ganze trockne Erdboden fei durch unterirdifche Feuer entftanden. Bei der Schöpfung befand fich im Mittelpunct der Erde das Centralfeuer, darüber eine dicke Erdrinde, und zu oberft 175 Toifen oder 1160 Fufs hoch Waffer. Am dritten Schöpfungstage liefs der Schöpfer das Feuer wirken, das die Rinde hob und fo die urfprüngliche oder Felfenberge (*primarios*) bildete. Das Feuer durchbrach auch die Rinde hie und da, warf vulkanifche Materien um fich, bildete Schichten davon im Meere, und gab diefem den falzigen Gefchmack, worauf es Seethiere und Pflanzen erhalten konnte. Inzwifchen erhob das Feuer auch den Meeresgrund, und bildete dadurch die Berge, welche Schichten, aber keine Seeproducte erhalten (*fecundarios*). Die immer fortdauernden Wirkungen des Feuers hoben nun auch die mit Seekörpern verfehenen Felfenberge (*primarios*) empor, und bildeten unfere Erdfchichten in den Plänen (II. Th. 15. Hauptft.). Die nachherigen Wirkungen der Vulkane haben noch bis auf unfere Zeiten manche locale Veränderungen hervorgebracht, die Wohnplätze der Thierarten u. f. w. verändert, woraus fich erklärt, dafs man fo viel Elephantenknochen in den Nordländern aus der Erde gräbt, und an fo vielen Orten verfteinerte Ammonshörner findet, deren lebendige Originale nicht mehr angetroffen werden (II. Th. 26. Hauptft. ff.).

f. Krüger (Gefchichte der Erde in den älteften Zeiten. Halle 1746. 8.) nimmt drei grofse Veränderungen der Erde an. Zuerft war fie vom Waffer bedeckt, in welchem die Schalthiere lebten, damals erhielt fie ihre fphäroidifche Geftalt. Dann brannte fie aus, die Conchylien wurden gekocht, und in Schiefer und andere gefchmolzene Materien begraben. Endlich wurde fie durch Erdbeben erfchüttert, welche den Bergen, Hügeln und Sandlagen ihre gegenwärtige Geftalt gaben.

g. Kefsler von Sprengseyfen (Unterfuchung über die jetzige Oberfläche der Erde, befonders der Gebirge. Leipzig 1787. 8) hat eine Hypothefe, die der des Moro fehr ähnlich ift, nur nimmt er mehr Rückficht auf die mofaifchen Erzählungen. Allein es ift unmöglich, dafs die elaftifche Kraft der unterirdifchen Dämpfe folche Bergketten, wie die Cordelieren und Alpen find, aus der Tiefe des Meeres erheben und mit gehöriger Feftigkeit unterftützen könnte. Der Bau der Berge ift offenbar dagegen.

h. I. H. G. von Jufti (Gefchichte des Erdkörpers, Berlin 1771, gr. 8) läfst die Erde aus der Sonne entfpringen, und eignet ihr ein Centralfeuer zu, welches nach einer Arbeit von mehr als 1000 Jahrhunderten die urfprünglichen Felfen emporgehoben haben foll. Die übrigen Berge leitet er von abwechfelnden Ueberfchwemmungen her, nimmt auch eine Veränderung der Erdaxe an, um zu erklären, wie die Elephantenknochen in die nordifchen Gegenden kommen. Wiedeburg (Anwendung der Natur und Gröfsenlehre zur Rechtfertigung der h. Schrift. Nürnberg 1782, gr. 8) hat diefes Syftem umftändlich widerlegt.

i. Der Graf Büffon (*Histoire generale et particuliere To. I. Theorie de la terre*, ingleichen mit beträchtlichen Abänderungen *Supplement*, *To. IX. et X. Paris* 1778. 8) nimmt an, dafs unfere Erde aus einer brennenden, durch einen Cometen von der Sonne abgeriffenen, Maffe entftanden fei, und, feitdem fie um die Sonne laufe, immer mehr erkalte. Wenn ein Klumpen gefchmolzenes Glas oder Metall erkaltet, fo entftehen auf der Oberfläche Löcher, Wellen, Ungleichheiten, und darunter Höhlen und Blafen. So entftanden die urfprünglichen Bergketten und Höhlen der Erde, auch wurden in diefem Zeitraume die Metalle in den Gängen durch Sublimat bereitet. Da die Sonne als die äufsere Urfache der Wärme auf die Pole weniger, als auf den Aequator wirkt, fo haben die Pole diejenige Temperatur, in welcher die Thiere

leben können, zuerſt erreicht, und die Bevölkerung hat alſo von den Nordländern angefangen. Bei der fortgehenden Erkaltung der Erde mufste endlich eine Epoche kommen, in welcher die Polarländer, für diejenigen Thiere, welche mehr Wärme bedürfen, als andere, zu kalt wurden, daher ſie in wärmere Gegenden übergehen mufsten. Man ſieht hieraus, wie ſich in unſern Ländern Elephanten- und Rhinozerosknochen finden können, obgleich dieſe Thiere nicht mehr bei uns leben. Er nimmt dabei an, dafs die Erde eine eigene Wärme hat, welche von der, die ihr die Sonne mittheilt, unabhängig iſt, und eben daher rührt, dafs die Erde ein Stück der Sonne iſt. Man findet aber keine Spuren einer Abnahme der Wärme auf Erden, vielmehr zeigen die Beobachtungen ſogar das Gegentheil, auch iſt nichts da, was der Erde ihre Wärme entziehen könnte. De Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde Th. II. CXLI u. f. Br.) widerlegt dieſes Syſtem umſtändlich.

k. Pallas (*Obſervations ſur la formation des montagnes, et les changemens arrivés au globe, à St. Petersb.* 1777. 4. überſetzt in den Leipziger Sammlungen zur Phyſik und Naturgeſchichte. II. Band) nimmt an, dafs die hohen Granitketten jederzeit Inſeln auf der Oberfläche der Gewäſſer ausgemacht haben, und dafs in den Schichten, die ſich daran anlegten, Kieſe und Vulkane entſtanden ſind. Dieſe alten Vulkane zertrümmerten die Schichten, ſchmolzen und verkalkten ihre Materien, und bildeten dadurch die erſten Schiefer und Kalkberge, ingleichen die nachher mit Erzen u. dergl. ausgefüllten Spalten und Gänge derſelben, ſie zerſtörten auch die auf dem Meeresgrunde liegenden Haufen von Conchylien und Muſchelbänken, und veranlafsten Bodenſätze von verſchiedener Art. Endlich trieb eine gewaltſame Revolution, welche er von den Ausbrüchen der häufigen Vulkane im Indiſchen und Stillen Meere herleitet, die Gewäſſer gegen die zuſammenhängenden Bergketten von Europa und Aſien zu, zerſtörte die ſüdwärts derſelben gelegenen Länder, überſtieg die niedrigſten Theile

der Ketten, und führte die Trümmer der Pflanzen und Thiere mit ſich in die nördlichen Gegenden, aus welchen das Waſſer wieder in neueröffnete Schlünde abfloſs. Das wird aus der Geſtalt der Meerbuſen, Spitzen des feſten Landes, aus der Lage der Gebirge und andern Umſtänden wahrſcheinlich gemacht.

1. De Lüc (*Lettres phyſiques et morales ſur l'hiſtoire de la terre et de l'homme, adreſſées à la Reine de la Grande Bretagne, à la Haye* 1779. *Tomes V.* 8 *maj.* mit einiger Abkürzung überſetzt unter dem Titel: Phyſikaliſche und moraliſche Briefe uber die Geſchichte der Erde und des Menſchen, an Ihre Majeſtät die Königin von Groſsbritannien, Leipzig 1781. 1782. 2 Bände gr. 8) hat nicht nur viele der vorhergehenden Hypotheſen ſehr ſcharf geprüft, ſondern auch ein beſſeres Syſtem aufgeſtellt. Er geſteht, daſs er die Urſache der urſprünglichen Berge nicht angeben könne, und behauptet: 1) daſs unſer feſtes Land ehedem Meeresgrund geweſen ſei, und es damals Länder gegeben habe, die wahrſcheinlich jetzt nicht mehr vorhanden ſind. 2) Daſs das Meer ſein ehemaliges Bette durch eine plötzliche Revolution, und 3) noch nicht ſeit ſogar langer Zeit verlaſſen habe. Das alte Meer häufte Bodenſätze von kalkartigen Materien, die nach und nach immer mehr mit Seekörpern, auch mit Trümmern von Pflanzen und Landthieren vermiſcht wurden, welche die Flüſſe aus dem damaligen feſten Lande herbeiführten. Dahin gehören die Jura u. ſ. w. Das Waſſer filtrirte ſich durch den Boden, erzeugte unter dem Meere innere Gährungen, entzündete Feuer, erzeugte Dämpfe und Ausbrüche von Vulkanen, welche Berge aus Lavaſchichten bildeten, die hin und wieder mit Bodenſätzen des Meers abwechſelten. Die davon unzertrennlichen Erdbeben machten Spalten in den Bergen, welche ſich nachher mit Materien ausfüllten, die Producte des Waſſers und Feuers zugleich ſeyn können. Dies ſind unſere Gänge. Auch warfen die Vulkane Trümmer des urſprünglichen Bodens aus, und bildeten davon Anhäufungen und Schichten. Durch

den Einsturz des Bodens in die vom unterirdischen Feuer erweiterten Höhlen ward die Fläche des alten Meeres immer niedriger; die Vulkane traten mit ihren Oeffnungen hervor, wirkten freier, und warfen oft ungeheuere Granitblöcke mitten in die Kalkgebirge. Endlich machte das Meer, statt der kalkartigen, nur noch kieselartige oder sandige Bodensätze, und führte Mergel, Thon und Sand über den Boden. Dies war sein letztes Werk. Auf einmal verliefs es den so gebildeten Boden unserer festen Länder durch eine plötzliche Revolution, die de Lüc von dem Einsturze des alten festen Landes herleitet, welches nach ihm Wölbungen über grofse Höhlen waren. Das Waſser hatte sich nach und nach Zugänge dazu eröffnet, Gährungen und Explosionen veranlaſset, die Gewölbe stürzten nieder, das feste Land verschwand, das Waſser breitete sich darüber aus, ohne doch den sandigten Grund, auf dem es vorher geruhet hatte, zu zerstören, und die Meeresfläche ward dadurch so niedrig, dafs unsre jetzigen festen Länder aufs Trockene kamen, dagegen die Stelle der ehemaligen Länder anjetzt vom Weltmeere bedeckt wird. Das Meer aber hat jetzt ein unveränderliches Bette, und alle kleinen Veränderungen deſselben erfolgen blofs aus particularen und localen Ursachen. Die Revolution, welche das Meer in diesen neuen Zustand versetzt hat, mufs alle Theile des festen Landes, in welchen die Schicht der vegetabilischen Erde von gleicher Stärke ist, zu gleicher Zeit betroffen haben. Diese Revolution war die Sündfluth. Sobald die neuen Länder vom Waſser verlaſsen waren, machte das unterirdische Feuer neue Explosionen, wodurch die Trümmer des zerbrochenen Bodens weit umher geworfen wurden. Aber es gebrach diesem Feuer bald an Nahrung, es verlosch, in dem neuen Bette des Meeres hingegen entzündeten sich neue Vulkane, und bildeten die vulkanischen Archipelagen. Dies ist die grofse Revolution, welche die Geschichte unsrer Erde in zwei Perioden theilt. (CXXXVII. CXXXVIII. CXLVII Brief). Mit diesem System stimmt Hollmann (*Comment. de corporum marinorum aliorumque peregrino-*

rum in terra continente origine, in Comment. Gotting. Tom. III. p. 285. sq.) in den Hauptsätzen, daſs unſer Land Meeresgrund geweſen, und durch Einſtürzung des alten Landes aufs Trockene gekommen ſei, völlig überein, obgleich ſeine Abhandlung bereits 1753 geſchrieben iſt.

m. Gerhard (Verſuch einer Geſchichte des Mineralreichs, Berlin 1781. 8) läſst den Schöpfer bloſs Kieſelerde, Feuer und Waſſer hervorbringen, und daraus durch die Bewegung im Chaos die Salze und übrigen Erden, nebſt Thon, Oelen, Schwefel und Kieſen entſpringen, dann aber durch Gährung und Niederſchlag der Schichten ſich ordnen und durch Erhitzung und Ausbrüche fixer Luft wieder zertrümmern. Dieſer Archäologe läſst alſo alles chemiſch, ſo wie Descartes alles mechaniſch, entſtehen. Beides iſt nicht allein hinlänglich, alle Phänomene zu erklären.

n. Der Freiherr von Gleichen genannt Rufsworm (Von Entſtehung, Bildung, Umbildung und Beſtimmung des Erdkörpers, Nürnberg 1782. 8) glaubt, die Erde ſei Anfang eine bloſse Waſſerkugel geweſen, welche zuerſt Fiſche hervorgebracht habe, aus deren Verfaulung Erde entſtanden ſei, die ſich geſetzt, und den feſten Körper zu bilden angefangen habe. Die Gährung habe darauf Hitze, Aufblähungen und Erhöhungen veranlaſſet, die Bewegung des Waſſers habe den Schlamm zu Schalen geformt, woraus denn Kalk bereitet worden ſei. Endlich ſei die Erde über das Waſſer hervorgetreten und dem Sonnenlichte ausgeſetzt worden. Das Waſſer nehme immerfort ab, die Wärme aber zu, und ſo werde endlich die ganze Erdkugel im Feuer zerſchmelzen.

6. So viel iſt aus Beobachtungen gewiſs, daſs die Erde ehedem anders als jetzt ausgeſehen hat (ſ. *A. F. v. Veltheim Etwas über die Bildung des Baſalts und die vormalige Beſchaffenheit der Gebirge in Deutſchland. Leipzig* 1787. *gr.* 8.), daſs unſere Länder ehedem Mee-

resgrund gewesen sind *), welches ausser Maillet, Hollmann, Büffon und de Lüc, auch Lehmann (Versuch einer Geschichte von Flötzgebirgen. Berlin 1756. 8) dargethan hat, dass eine einzige Ueberschwemmung, also auch die von Mose erwähnte Sündfluth, allein zur Erklärung der Phänomene nicht hinreicht, dass die Vulcane und Erdbeben an der Bildung der Erdfläche einen sehr grossen Antheil haben, und dass überhaupt sehr viele mit einander verwickelte, theils gewaltsam, theils allmählig wirkende Ursachen zusammengekommen sind, um die Erdfläche zu dem, was sie jetzt ist, zu bilden.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 80. S. 364. §. 82. S. 385. *).

Lulof. Einleit. zu der math. phys. Kenntniss der Erdkugel 18. Hauptst. S. 355 ff.

Erxleben. Anfangsgr. der Naturlehre. 4. Aufl. 13 Abschn. §. 773. ff. S. 690. ff.

Bergmann. Phys. Beschr. der Erdkugel 2. Aufl. Th. II. S. 239 ff.

De Lüc phys. und moral. Briefe über die Gesch. der Erde. XV. Br. ff. Th. I. S. 104 ff. CXXXVII. Br. ff. Th. II. S. 432. ff.

Gehlers phys. Wörterbuch. Art. Erde. Th. II S 53ff.

Burnet Telluris theoria sacra. lib. I. cap. V. sqq.

Cartesii Principia Philosophiae. P. III. et IV.

Leibnitz Theodicée. §. 244. 245.

Moro. Neue Untersuch. der Veränd. des Erdbod. II. Th.

Architectonik,

architectonica, *architectonique*. Die Kunst der Systeme, oder die Lehre des Scientifischen

*) — — *Sic toties versa es, fortuna locorum.*
Vidi ego, quod fuerat quondam solidissima tellus,
Esse fretum. Vidi factas ex aequore terras:
Et procul a Pelago conchae iacuere marinae.
Et vetus inventa est in montibus anchora summis.
Ovid. Metam. lib. XV. v. 261. sq.

in unserer Erkenntniss überhaupt. Es läst sich nehmlich unsere Erkenntniss so zusammenstellen, dass zwischen den einzelnen Theilen derselben kein nothwendiger Zusammenhang ist, dies nennt man eine rhapsodische Zusammenstellung, das Zusammengestellte selbst aber macht ein Aggregat aus; sie läst sich aber auch so zusammenstellen, dass jeder Theil um aller übrigen willen an seiner Stelle stehet, und alle übrigen um jedes einzelnen willen ihre Stelle einnehmen, so dass alle zusammen ein einziges Ganzes ausmachen, aus welchem man keinen Theil herausnehmen darf, und in welchem kein Theil fehlt, dies nennt man eine systematische Verknüpfung, das Zusammengestellte selbst aber macht ein System aus, welchem ein Vernunftbegriff (eine Idee) eines solchen Ganzen, zum Grunde liegt, die eben die Einheit giebt. Die Kunst nun, ein solches System hervorzubringen, heisst die Architectonik, sie ist also ein Zweig der Lehre von der Behandlung unsrer Erkenntniss (der Methodenlehre) und ist noch wenig bearbeitet (M. I. 1001. C. 860.).

2. Kant hat eine solche Architectonik für alle Erkenntniss aus reiner Vernunft entworfen. Hier ist also ein nothwendig verbundenes Ganzes reiner Vernunfterkenntniss die Idee, welche den Zweck und die Form des ganzen Systems aller Erkenntniss aus reiner Vernunft enthält; und dieses System hat er in der Critik der reinen Vernunft in seinen Grundzügen, durch Critik des Vernunftvermögens, entworfen. — Lambert hat schon eine Architectonik (1764) geschrieben, und Riga 1771, in 2 Bänden 8. herausgegeben. Es ist ein eigenes metaphysisches Lehrgebäude, welches zu der Zeit, da es herauskam, Epoche zu machen schien. Lambert hat das Wort Architectonik aus Baumgartens Metaphysik (§. 4.) genommen, der es für gleichbedeutend mit allgemeiner Metaphysik, Metaphysik überhaupt oder Ontologie erklärt. Lambert sagt (Vorrede XXVIII): „es ist in so fern ein Abstractum von der Baukunst, und hat in Absicht auf das Gebäude der

menſchlichen Erkenntniſs eine ganz ähnliche Bedeutung, zumal, wenn es auf die erſten Fundamente, auf die erſte Anlage, auf die Materialien und ihre Zubereitung und Anordnung überhaupt, und ſo bezogen wird, daſs man ſich vorſetzt, daraus ein zweckmäſsiges Ganzes zu machen." Wir ſehen hieraus, daſs Baumgarten das Gebäude der metaphyſiſchen Erkenntniſs ſelbſt, Lambert dieſes Gebäude nebſt der Kunſt es zu errichten, Architectonik nennt. Kant aber verſtehet unter Architectonik der reinen Vernunft, die vollſtändige Auffindung und Ableitung aller Theile der reinen Vernunfterkenntniſs nach folgender Idee. Wir haben ein Erkenntniſsvermögen, aus welchem Erkenntniſſe entſpringen, die zwar in allen Erfahrungen zu finden ſind, aber nicht aus denſelben entſpringen, ſondern durch unſer Erkenntniſsvermögen hineingelegt werden, und eben dadurch die Erfahrung möglich machen. Dieſe Erkenntniſſe ſollen nun, durch die Architectonik derſelben, alle erſchöpft, oder in ihrem ganzen Umfange und nach der Folge aufgeſtellt werden, wie ſie nach Anweiſung der Critik der reinen Vernunft (welche den ganzen Mechanismus der Erzeugung unſrer Erkenntniſs aufdeckt) zur Erzeugung der Erfahrung aus den verſchiedenen Erkenntniſsvermögen entſpringen (C. 863).

3. Architectoniſch iſt dasjenige Prädicat, das man einer Erkenntniſs beilegt, wenn ſie nach der Idee eines ſolchen ſyſtematiſchen Ganzen behandelt wird. So ſpricht Kant von einer architectoniſchen Einheit, d. i. einer ſolchen Einheit der Erkenntniſs, welche zufolge jener Idee, oder eines Vernunftbegriffs entſpringt, im Gegenſatz gegen techniſche Einheit, welche entſtehet, wenn man das zufällig Aufgefundene nach dieſer oder jener zufälligen Abſicht verbindet, z. B. daſs man es am beſten überſehen, oder am leichteſten behalten, am bequemſten vortragen kann (C. 861). Ein architectoniſcher Plan iſt ein Plan, der nach Principien entworfen iſt. So entwirft die Critik der reinen Vernunft den Plan der Transſcendentalphiloſophie

architectonisch, d. h. sie giebt aus einem Vernunftprincip, nehmlich dass ein sehr wichtiger Theil unserer Erkenntniss aus dem Erkenntnissvermögen selbst hervorgehet, und dass die Nothwendigkeit der ganzen Erfahrung sich darauf gründet, den Plan zu einer Wissenschaft von den Erkenntnissen, die unmittelbar aus dem Erkenntnissvermögen erzeugt werden, oder von der Möglichkeit, dem Umfange, der Vollständigkeit und Gültigkeit solcher Erkenntnisse, die bei der Genesis (Erzeugung) der Erfahrung derselben jederzeit vorhergehen und ihr zum Grunde liegen, und daher Erkenntnisse *a priori* heissen, s. *a priori* (C. 27). Die Aufmerksamkeit, die man auf eine Wissenschaft wendet, welche man Theilweise studirt hat, ist dann architectonisch, wenn man sich nun nach vollendetem Studium bemühet, die Idee des Ganzen richtig zu fassen, und alle einzelnen Theile, die man durchlaufen ist, unter diese Idee zu bringen, und ihnen nach derselben ihren Ort, ihren Werth und ihren wechselseitigen Zusammenhang untereinander zu bestimmen (P. 18). Die menschliche Vernunft ist architectonisch heisst, sie ist ein Vermögen, das darauf hingehet, alle unsere Erkenntniss unter die Idee eines Ganzen zu verbinden und so zu einem System zu erheben. Sie verwirft daher jede Erkenntniss, die diesem Systematischen aller unserer Erkenntnisse hinderlich ist; alles hingegen, was demselben beförderlich ist, dessen Daseyn gefällt ihr eben darum, oder das hat ein architectonisches Interesse für sie, z. B. Gott, als Princip der Vollendung des ganzen Systems aller Ursachen und Wirkungen (C. 502. 503.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 27 Elementarl. II. Th II. Abth. II. Buch. II. Hauptst III. Abschn. S. 502 503. Methodenl. III. Hauptst. S. 860. 861. 863.

Kant. Crit. der pract. Vern. Vorrede S. 18.

Architectonisch.

S. Architectonik.

Ariſtokratie,

Adelsgewalt, *concilium ſ. curia multorum.* Diejenige Form der Beherrſchung eines Staats, wo mehrere unter ſich verbundene Menſchen, die einander gleich ſind, das Staatsoberhaupt ausmachen, und alſo zuſammen die Herrſchergewalt (Souveränität) beſitzen, ohne daſs Andere daran Theil nehmen können, die nicht zu dieſer Geſellſchaft (dem Staatsoberhaupt) gehören. Gemeiniglich ſind dieſe Menſchen aus gewiſſen Familien im Staate, die nur allein das Recht haben, demſelben ſeine Regierungsmitglieder zu geben (*aristocratia ſucceſſiva*). Der Venetianiſche Staat giebt das bekannteſte Beiſpiel von Ariſtokratie. Aber auch **Frankreich** iſt, ſeiner gegenwärtigen Beſchaffenheit nach, eine **Ariſtokratie** (*ariſtocratia electiva*), denn die beiden Räthe, welche die Herrſchergewalt beſitzen, beſtehen aus vielen Perſonen, und doch nicht aus **allen** Staatsbürgern; im letztern Falle würde es allein eine wahre Demokratie, obwohl ein Ungeheuer, ſeyn (Z. 25).

2. Einige haben behauptet, in der Ariſtokratie ſei es ſchwerer, zu einer rechtlichen Verfaſſung zu gelangen, als in einer Demokratie. Die Demokratie iſt aber dazu gar nicht fähig. Sie haben bloſs darin recht, daſs es in einer Ariſtokratie ſchwer iſt. Die gröſsere Anzahl der Regierungsmitglieder ſchwächt die Kraft der Regierung, denn der Herrſcher-Wille iſt alsdann ſehr getheilt, und ſehr verſchieden von dem Privatwillen eines jeden Einzelnen, und der allgemeine Wille wirkt daher ſchwerer auf den Willen des Staatsoberhaupts. Wo die Zahl der Herrſchenden groſs iſt, da giebts eine Menge von Factionen, weil ſich der Herrſcher - Wille Aller gar zu leicht in den übereinſtimmenden Privatwillen mehrerer Einzelnen auflöſet, und ſo durch die vereinigte Macht Mehrerer der Privatwille wider den allgemeinen Willen durchgeſetzt wird, welches dem rechtlichen Zuſtande entgegen iſt. So iſt es alſo in der **Ariſtokratie** ſchwerer, als in der **Monarchie**, zur einzigen vollkommenen rechtlichen Verfaſſung zu gelan-

gen. Beide aber können nur allein (die Demokratie nie) der rechtlichen Regierungsart angemeſſen ſeyn.

3. Hobbes ſchrieb 1646 zu Paris ſein Buch vom Bürger. (*Elementa philoſophica de cive, auctore Thom. Hobbes Malmesburienſi.*) Im 7. Kapitel des Buchs *Imperium* handelt er von den drei Beherrſchungsarten des Staats. Die Ariſtokratie, ſagt er, iſt diejenige Beherrſchungsart, wo die Oberherrſchaft (*ſummum imperium*) in den Händen eines Senats (*concilium*) iſt. Mit dieſer Beherrſchungsart iſt alſo das Characteriſtiſche verbunden, daſs nicht alle Staatsglieder auch Mitglieder dieſes Senats ſind, ſondern nur ein gewiſſer Theil derſelben, welcher der Adel (*Optimates*) heiſst. Dieſer Adel kann nun entweder Geburtsadel ſeyn, d. i. derjenige, der da macht, daſs man Mitglied des Senats werden kann, oder Amtsadel, d. i. derjenige, der dadurch entſteht, daſs man Mitglied des Senats iſt. Von dem erſtern geben die römiſchen Senatoren, von dem andern die jetzigen Mitglieder des Raths der fünf hundert und des Raths der Alten in Frankreich das Beiſpiel. Der erſtere kann auch der herrſchende Adel, der letztere der Herrſcheradel heiſsen. Wenn einige alte politiſche Schriftſteller, auſser der Ariſtokratie, noch von einer Oligarchie reden, oder der Herrſchaft Weniger, ſo iſt das keine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen beiden. Hobbes ſagt, der Name Oligarchie rührt von den Ariſtokratenfeinden her; denn die Menſchen pflegen durch den Namen nicht nur die Gegenſtände, ſondern auch ihre Neigungen, z. B. Liebe, Haſs, u. ſ. w. auszudrücken. Dieſe Gewohnheit macht, daſs der Eine das Oligarchie nennt, was der Andere Ariſtokratie heiſst, ſo daſs dieſe verſchiedenen Namen nur die verſchiedene Denkungsart über dieſe Form der Beherrſchung ausdrücken. Dieſe verſchiedene Benennung drückt alſo keine Verſchiedenheit der Sache aus.

4. Die moraliſchen und politiſchen Verſuche des D. Hume enthalten unter andern einen Verſuch, in welchem bewieſen wird, daſs die Staatskunſt die Form einer Wiſſenſchaft annehmen kann. In demſelben ſtellt

er den Satz als Axiom auf, daſs die beſte Ariſtokratie einen Adel ohne Vaſallen erfordert. In den von Herrn Garve herausgegebenen Grundſätzen der Moral und Politik (aus dem Engliſchen des M. Payley überſetzt, Leipzig 1787. 2. Band. S. 157) findet ſich etwas über die verſchiedenen Regierungsformen, unter welchem Worte aber hier die drei Beherrſchungsarten verſtanden werden, wovon die zweite die ariſtokratiſche iſt. Die ariſtokratiſche Form, heiſst es, iſt diejenige, wo die geſetzgebende Gewalt einer aus dem ganzen Corpore der Nation ausgewählten Verſammlung zukömmt, welche Verſammlung ihre abgehenden Glieder entweder durch eigene Wahl wieder erſetzt, oder neue in ihre Stelle nach beſtimmten Succeſſionsgeſetzen bekömmt, wobei entweder auf die Abſtammung aus gewiſſen Familien, auf den Beſitz eines gewiſſen Vermögens oder beſtimmter Ländereien, oder endlich auf perſönliche Rechte oder Eigenſchaften geſehen wird. Dieſes Buch beurtheilt aber den Werth der Ariſtokratie nicht nach dem Rechte, ſondern nach den aus ihr entſpringenden Folgen. Man findet daher die Vorzüge und Uebel der Ariſtokratie in demſelben aufgezeichnet.

5. Unter den neueſten Politikern hat Rouſſeau durch ſeinen geſellſchaftlichen Vertrag das meiſte Aufſehen erregt. Beſchreibungen der Beherrſchungsarten findet man im dritten bis achten Kapitel des dritten Buchs. Aber die Eintheilung der Beherrſchungsarten unterſucht er im dritten Kapitel, wo es heiſst, die Regierung kann ſich in die Hände einer kleinen Anzahl zuſammenziehen, ſo daſs es mehr bloſse Staatsbürger als Regierungsmitglieder giebt; dieſe Form führt den Namen der Ariſtokratie. Rouſſeau hat ein ganzes Kapitel (das fünfte des dritten Buchs des geſellſchaftl. Vertrags) von der Ariſtokratie. Er behauptet, die erſten Geſellſchaften hätten ſich ariſtokratiſch beherrſcht, und die Ariſtokratie ſei dreierlei Art, die natürliche, Wahl- und erbliche. Die zweite ſei die beſte Ariſtokratie im eigentlichen Sinne des Worts, weil man durch die Wahl wirklich die Beſten (ἄριστοι, *optimates*) zu Regierungsmitgliedern ausheben könne. Ja-

kobs Eintheilung der Regierungsformen (in der Philoſophiſchen Rechtslehre oder dem Naturrecht) 1.) nach den verſchiedenen Perſonen, welchen die Majeſtät übertragen wird; und 2.) nach der verſchiedenen Art und Weiſe, wie ſie dieſe Perſonen, dem Vertrage nach, ausüben, iſt ganz richtig; das erſte iſt die Form der Beherrſchung, welche entweder Autokratie, Ariſtokratie oder Demokratie iſt; das zweite, die Form der Regierung, welche entweder republikaniſch oder despotiſch iſt. Jacob (a. a. O. §. 772) ſagt: „wenn die höchſte Gewalt einer Verſammlung gewiſſer vornehmer Reichsbürger zukömmt, ſo heiſst die Verfaſſung Ariſtokratie. Die Geſellſchaft der Bürger, welcher die Majeſtät zukömmt, heiſst der ſouveraine oder höchſte Reichs- oder Staatsrath, welcher aber entweder unumſchränkt (*ariſtocratia pura*) oder beſchränkt iſt, und in der Ausübung der Majeſtätsrechte an gewiſſe poſitive Bedingungen gebunden ſeyn kann (*ariſtocratia temperata*).

6. Die ariſtokratiſche Staatsform iſt aus zwei Verhältniſſen zuſammengeſetzt, nehmlich

a. dem der Vornehmen (*optimatum*, als Geſetzgeber) zu einander, um zuſammen den Souverän zu machen, und

b. dem dieſes Souveräns zum Volke. (K. 209.).

Kant. Zum ewigen Frieden. II. Abſchnitt. I. Definitivartikel *** S. 25.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abſchn. §. 51. S. 209.
Hobbes. Elementa philoſophica de cive. Imper. Cap. VII. pag. m. 113. ſq.
D. Hume. Eſſais moraux et politiques, IV. Eſſai. pag. m. 37.
Garve. Grundſätze der Moral und Politik, aus dem Engl. des Payley. 2. B. S. 157.
Rouſſeau. Le Contract ſocial, liv. III. ch. 3 — 8.
Jakob. Philoſophiſche Rechtslehre oder Naturrecht, §. 758. 772.
Walch. Philoſophiſches Wörterbuch. Art. Ariſtokratie.

Ariſtoteles,

Αριϛοτελης, *Ariſtoteles*, *Ariſtote*, wurde im erſten Jahre der 99. Olympiade, oder 384 Jahr vor Chriſti Geburt zu Stagira in Macedonien gebohren. Sein Vater war Nicomachus, des Königs von Macedonien Amyntas, Groſsvaters Alexanders des Groſsen, Leibarzt. Noch vor dem 20. Jahre ſeines Alters ſtudirte Ariſtoteles unter Plato die Philoſophie. In ſeinem 41. Jahre wurde er der Erzieher des jungen Alexander, der damals 15 Jahr alt war. Bei ihm und ſeinem Vater, dem König von Macedonien, Philippus, ſtand Ariſtoteles in groſsen Gnaden. Noch vor ſeines Zöglings Feldzuge nach Aſien ging er nach Athen, und lehrte daſelbſt die Philoſophie. Er ſtiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philoſophiſches Syſtem; dieſe Schule hieſs die peripatetiſche (wandelnde), weil Ariſtoteles im Gehen zu lehren pflegte. Er ſtarb im 3ten Jahre der 114. Olympiade, 322 Jahr vor Chriſti Geburt, in dem nehmlichen Jahre, in welchem auch Demoſthenes ſtarb, und im 63. Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (C. Vorrede zur zweit. Aufl. VIII): „daſs die Logik ihren ſichern Gang ſchon von den älteſten Zeiten her gegangen ſei, läſst ſich daraus erſehen, daſs ſie ſeit dem Ariſtoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, daſs ſie aber auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können. Dieſes wird man am beſten einſehen, wenn man den Inhalt der logiſchen Schriften des Ariſtoteles, denen man in neuern Zeiten den Namen Organon beilegte, mit einer Logik unſrer Zeiten vergleicht. Ich will daher jetzt von dieſem Inhalt dieſer Schriften hier einige Nachricht geben.

Die logiſchen Schriften des Ariſtoteles ſind:

a. ſein Buch von der Erklärung (περι ἑρμηνειας). Unter der Erklärung verſteht aber Ariſtoteles nicht, wie gewöhnlich, die Auslegung oder Interpretation, z. B. eines Buchs u. ſ. w., ſondern die Art, ſich ſo gegen einen Andern über unſre Vorſtellungen auszudrücken, daſs dieſer uns vollkommen verſtehen kann. Nach dem Ariſtoteles beſtehet ein Vernunftſchluſs aus einzelnen Theilen, die er Erklärungen nennt. Ein ſolcher Theil iſt nun entwe-

der einfach oder zuſammengeſetzt. Jener erklärt nur einen einfachen Begriff, und heiſst Nennwort (*nomen*) oder Zeitwort (*verbum*); dieſer beſtehet aus der Verbindung mehrerer einfachen, und heiſst ein Satz. Aus der Verbindung mehrerer Sätze entſteht endlich die Rede. Von allen dieſen logiſchen Gegenſtänden handelt nun Ariſtoteles in dieſem Buche in 14 Capiteln. Er zeigt, was er unter Erklärung verſtehe, und handelt dann von den Symbolen im Gemüth und in der Sprache. Er lehrt, was ein Nennwort, das unendliche Nennwort und der Fall (Caſus) des Nennworts, was ein Zeitwort, das unendliche Zeitwort und der Fall des Zeitworts iſt, und redet von den Zeitwörtern an und für ſich. Er handelt ſodann von der Rede und ihren Arten; von dem Satze; von der Bejahung, der Verneinung und dem Widerſpruch; von den Entgegenſetzungen und den Widerſprüchen zwiſchen den Bejahungen und Verneinungen; von der Antitheſe, wo nicht bloſs eine Bejahung oder Verneinung iſt; von den Antitheſen in zukünftigen zufälligen Dingen; von der Antitheſe der Sätze mit einem dritten Prädicat (*tertii adjacentis*); von der Verbindung (Syntheſis) und Trennung (Diäreſis) in den Sätzen; von der Modalität der Sätze; von den Folgerungen aus der Modalität der Sätze; von den entgegengeſetzten Sätzen. Dann folgt

b) ſeine Analytik in zwei Büchern, von denen jedes wieder zwei Abſchnitte hat.

I. Buch. 1. Abſchnitt: trägt in 40 Kapiteln die Lehre von Entſtehung des Syllogismus oder dem Schluſſe vor, und zwar zuerſt, wie die Schlüſſe gemacht werden, welches er die Syntheſis oder Geneſis derſelben nennt; dann wie wir es bewirken können, daſs wir ſie bei der Hand haben, oder von der Erfindung derſelben; endlich wie ſie in Schriften oder Reden aufzufinden, und in einander zu verwandeln ſind. Er handelt alſo von dem Satze, Terminus, Schluſſe und ſeinen Elementen; von der Umkehrung der einfachen Sätze und der Sätze in Rückſicht auf ihre Modalität; von den brauchbaren und unbrauchbaren Arten der Schlüſſe in der erſten Figur; von den Schlüſſen der zweiten und dritten Figur; von den drei Figuren und der Vollkommenheit der unvollkommenen Schlüſſe; von den Schlüſ-

ſen, in welchen beide Vorderſätze Nothwendigkeit haben, und von denen der erſten zweiten und dritten Figur, da der eine Vorderſatz Nothwendigkeit hat; von den Schlüſſen in der erſten mit zufälligen Vorderſätzen; von den Schlüſſen mit vermiſchten, nehmlich einem zufälligen und einem nothwendigen Vorderſatz; von den Schlüſſen in der zweiten Figur mit zwei zufälligen Vorderſätzen; von den Schlüſſen mit einem in Anſehung der Zufälligkeit unbeſtimmten und einem zufälligen Vorderſatz in der zweiten Figur; von den Schlüſſen mit einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderſatz in der zweiten Figur; von den Schlüſſen mit zwei zufälligen, einem abſoluten und einem zufälligen, einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderſatz in der dritten Figur. Von der Eintheilung der Schlüſſe und ihrer Qualität und Quantität; von der Zahl der Terminus und Vorderſätze in den Schlüſſen und den Proſyllogismen; wie in einer jeden Figur eine Aufgabe behandelt wird; von der Auffindung der Vorderſätze zu den Schlüſſen; von den zu etwas Unmöglichen führenden und andern hypothetiſchen Schlüſſen; von der Eintheilung; von der Analyſe der Schlüſſe in Figuren, Sätze und Glieder; von der Analyſe der hypothetiſchen Schlüſſe; von der Analyſe der Schlüſſe aus einer Figur in die andere; von den endlichen und unendlichen Gliedern.

Der 2. Abſchnitt trägt in 30 Kapiteln die Lehre von dem ſchon vorhandenen Schluſſe vor, und zwar von dem Grade der Bündigkeit und von der Unbündigkeit der Schlüſſe, und daſs es keine Beweiſe als durch Schlüſſe gebe, daſs Induction, Enthymema und Beiſpiel u. ſ. w. nichts anders als Schlüſſe ſind. Er handelt alſo von den Schlüſſen, die auf mehreres ſchlieſſen; von einem wahren Schluſsſatz aus falſchen Verderſätzen in der erſten, zweiten und dritten Figur; von dem Zirkelbeweiſe in dieſen Figuren; von der Umkehrung der Schlüſſe in dieſen Figuren; von dem apagogiſchen Schluſs in dieſen Figuren; von dem Unterſchied zwiſchen einem oſtenſiven und apagogiſchen Schluſſe in allen Figuren; von dem Schluſſe aus dem Gegentheil in allen Figuren; von der Petitio Principii; von dem Tadel eines Schluſſes, wenn man ſagt: darum iſt

es noch nicht falſch; von dem falſchen Grunde; wie man hindern könne, daſs nicht gegen uns geſchloſſen werde; vom Elenchus oder dem Schluſſe des Widerſpruchs; vom Irrthum aus einer Meinung; von der Umkehrung der Glieder in der erſten Figur; von der Induction, dem Beiſpiel, der Ablenkung, Inſtanz; von der Aehnlichkeit, dem Zeichen und dem Enthymena; von den Schlüſſen aus der Phyſiognomie.

II. Buch: trägt in 2 Abſchnitten die Natur, Kraft und Eigenſchaft des Beweiſes vor; in dem 1. Abſchnitte im Allgemeinen und im 2. Abſchnitte ausführlicher.

1. Abſchnitt. Daſs es Beweiſe giebt; von der Wiſſenſchaft, dem Beweiſe und ſeinen Elementen; von den Meinungen der Alten darüber; von der Allgemeinheit und dem an und für ſich; von den Fehlern, wenn man etwas allgemein nimmt; von dem Beweiſe aus der Nothwendigkeit; von den Beweiſen aus eigenen Principien; von den ewigen Wahrheiten, und uns indemonſtrabeln Principien; von den Principien, Fragen und Auflöſungen; von dem Unterſchiede zwiſchen Beweis und Wiſſenſchaft; von der zum Beweiſe bequemſten Figur; von den unmittelbaren verneinenden Sätzen; von dem Betrug aus Unwiſſenheit; von dem Beweiſe ins Unendliche und den unendlichen Mittelgliedern; von der unendlichen Bejahung und Verneinung; von der beſten Beweisart; von der Gewiſsheit und Einheit der Wiſſenſchaft; von Dingen, die nicht zu beweiſen ſind; von den verſchiedenen Principien der Schlüſſe; von der Verſchiedenheit zwiſchen Wiſſenſchaft und Meinung; vom Scharfſinn.

2. Abſchnitt. Von der Anzahl und Ordnung der Fragen; worin alle Fragen übereinkommen; Unterſchied zwiſchen Erklärung und Beweis; von der Erklärung durch den Schluſsſatz eines Schluſſes; von der Aufſuchung der Erklärung durch die Eintheilung; von dem Beweiſe der Erklärung durch eine andere; von der Aufſuchung der Erklärung; vom Beweiſe der Urſache; von dem Beweiſe der Urſache, die die Wirkung nicht gleich bei ſich hat; vom Zirkel im Erklären und ſeinem Beweiſe; von den Bedingungen die Erklärung zu

finden; von der Vortrefflichkeit des Weges *a poſteriori*; Vorſchriften zur Erfindung der Aufgaben und des Mittelgliedes; von dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung; von dem Urſprung der Kenntniſs der Principien.

c. In der Topik handelt Ariſtoteles von den Elementen, woher wir die Principien und Beweiſe über etwas zu disputiren hernehmen können; ſie enthält die Dialectik der Alten, oder die Kunſt Schein zu erregen, und handelt von dem Wahrſcheinlichen.

1. Buch. Vom Schluſſe und ſeinen Arten; vom Nuzzen der Topik; von der Materie der Dialectik; von der Erklärung, dem Geſchlecht, dem Eigenthümlichen und dem Zufälligen, auf wie viel Art daſſelbe genommen wird; von der Anzahl der Prädicate; von den Categorien, von dem dialectiſchen Satze, von der dialectiſchen Aufgabe und der dialectiſchen Theſis; von den Arten zu vernünfteln; von den Werkzeugen der Erfindung; von der Wahl der Sätze; von der Unterſcheidung gleichnamiger Dinge und den Oertern, die dahin gehören; von Erfindung der Verſchiedenheiten; von der Betrachtung der Aehnlichkeit; von dem Nutzen der Werkzeuge zur Erfindung.

2. Buch. Von der Eintheilung und den Fehlern der Aufgabe; von den Oertern zu den Aufgaben, dem Accidens, und den Oertern, die zu ſolchen Vorſtellungen gehören, welche auf vielerlei Art ausgedrückt werden; Oerter, um zu beweiſen, daſs das Gegentheil worin enthalten ſei; Oerter, die zur Prädicirung des Geſchlechts und der Art gehören; von den Oertern, die zur Verwandlung des Streits gehören; Oerter, welche von der Trennung, Etymologie, Beſchaffenheit der Zeit, worin etwas iſt, und der Vielnamigkeit hergenommen ſind; Oerter, die vom Gegentheil, von der Folge des Entgegengeſetzten, von verbundenen Begriffen, dem Urſprung und Untergang, der Wirkung und Zerſtöhrung hergenommen ſind; Oerter von der Proportion und Vergleichung, von dem Zuſatze, von dem, was auf irgend eine Art iſt, zu dem, was an und für ſich iſt.

3. Buch. Gründe oder Oerter zu beweiſen, daſs etwas wünſchenswerther oder beſſer ſei; vom Nutzen

der Gründe, welche beweiſen, daſs etwas zu wählen oder zu fliehen ſei; von den Gründen über das mehr oder weniger; von den Gründen zu particularen Aufgaben über das Accidenz.

4. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, vom Geſchlecht, betreffend.

5. Buch. Vom Eigenthümlichen.

6. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, von der Erklärung, betreffend; z. B. wie eine Erklärung anzugreifen, von der Dunkelheit der Erklärung u. ſ. w.

7. Buch. Von den Gründen zu der Frage, ob ein Ding daſſelbe oder etwas verſchiedenes ſei. Von den Gründen, die Erklärung zu beſtätigen; von dem Nutzen dieſer Argumente, der Beſtätigung und Widerlegung.

8. Buch. Von der dialectiſchen Anordnung und Frage, der dialectiſchen Argumentation, Antwort und Vertheidigung, dem Tadel des Beweiſes, dem einleuchtenden und falſchen Beweiſe, der Petitio Principii und der dialectiſchen Uebung.

d. In dem Buche von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung handelt Ariſtoteles von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung überhaupt, den Arten der Beweiſe, dem Zweck der Sophiſten, und den Scheinwiderlegungen, die ſowohl vom Ausdruck als von der Sache hergenommen werden; von der Zurückführung der Scheinwiderlegungen auf die Verſteckung des Fehlers in dem widerlegenden Schluſſe; von den Arten zu hintergehen, den verſchiedenen Arten widerlegender Schlüſſe und ihren Gründen; von der Eintheilung der falſchen Beweiſe in ſolche, die die Worte, und in ſolche, die den Sinn betreffen; Vergleichung verſchiedener Arten der Schlüſſe, die zur Widerlegung dienen; wie man das Falſche und Paradoxe zeigt; von der Tautologie, dem Solöcismus der ſophiſtiſchen Anordnung und Frage, der Art zu antworten und dem Nutzen dieſer Unterſuchung; der Scheinauflöſung und der wahren Auflöſung; von der Auflöſung der Trugſchlüſſe aus der Homonymie und Amphibolie, aus der Verbindung und Trennung, aus dem Accent, der Beweiſe aus der Figura Dictionis, aus den Accidenzen, aus dem, was abſolut oder verhältniſs-

weiſe iſt, aus der Erklärung der Widerlegung, aus der Petitio Principii, aus den Folgerungen, aus dem Zuſatz; von der Auflöſung der Beweiſe, welche mehrere Fragen zu einer machen, oder die darauf hinführen, daſs man daſſelbe öfters ſagt; von der Auflöſung der Solöcismen; von der Schwierigkeit, die Art des Trugſchluſſes zu erkennen und zu beantworten.

3. Wir ſehen aus dieſem Inhalt des ganzen Ariſtoteliſchen Organons, daſs es die ganze Logik in ihrer gröſsten Vollſtändigkeit enthält; daſs aber auch ihr Urheber die eigenthümliche Natur und die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft gekannt, und daher alle metaphyſiſchen Unterſuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntniſs u. ſ. w., alle pſychologiſchen Unterſuchungen, über die Einbildungskraft, den Witz u. ſ. w. und alle anthropologiſchen Unterſuchungen über den Einfluſs des Körpers auf das Denken, die Vorurtheile u. ſ. w. davon ausgeſchloſſen habe.

4. Ariſtoteles hat auch ein Buch von den Kategorien geſchrieben, welches die Alten mit zu dem Organon rechneten, das aber eigentlich kein logiſches, ſondern ein metaphyſiſches Buch iſt, indem es nicht mehr das formale Denken, ſondern Begriffe *a priori* betrifft. Ariſtoteles hatte uranfänglich ebenfalls die Abſicht, die allgemeinen Prädicate des Dinges durch die Kategorien anzugeben, nur entfernte er ſich in der Ausführung gar ſehr von Kant darin, daſs er die Quelle dieſer Kategorien nicht kannte, und daher ſie theils nicht alle fand, theils Arten der Sinnlichkeit unter ſie aufnahm. Er hat nehmlich 10 Kategorien. Er ſchloſs nach Buhle ſo: das Ding iſt entweder das erſte oder aus dem erſten entſtanden. Was das erſte iſt, iſt es entweder an und für ſich, oder im Verhältniſſe mit andern. Das Ding an und für ſich giebt die Kategorie der Subſtanz. Das Ding im Verhältniſſe entſteht entweder aus der Materie der Subſtanz und kann getheilt werden, daher die Kategorie der Quantität; oder von der Form der Subſtanz, und kann nicht getheilt werden, daher die Kategorie der

Qualität; oder von dem Verhältniſſe der Subſtanz zu etwas anderm, daher die Kategorie der Relation. Was von dem erſten entſtanden iſt, entſpringt entweder von der Subſtanz mit der Quantität, oder von der Subſtanz mit der Qualität, oder von der Subſtanz mit der Relation verbunden. Nun giebt es zwei Arten der Quantität, Ort und Zeit. In wie fern die Subſtanz mit der Quantität an einem Ort iſt, entſtehet die Kategorie Wo; in wie fern ſie in der Zeit iſt, die Kategorie Wann. Aus der Subſtanz mit der Qualität verbunden entſpringen die Kategorien Thun und Leiden, denn die Subſtanz thut und leidet durch die Qualität. Endlich aus der Subſtanz mit der Relation der Theile des Körpers unter ſich entſteht die Kategorie der Lage, und mit der Relation zu etwas Aeuſserlichen die Kategorie haben. Ariſtoteles iſt aber in der Anzahl der Kategorien nicht immer mit ſich einig, und läſst zuweilen das Haben, die Lage und das Wann weg (C. 105.). Offenbar gehört auch Wann zur Zeit, Wo zum Raum und die Lage zu beiden, als Arten der reinen Sinnlichkeit. Thun und Leiden ſind aber keine Stammbegriffe, ſondern abgeleitete Begriffe, denn ſie ſetzen die Stammbegriffe Subſtanz, Urſache und Wirkung voraus, ſ. Kategorie.

4. Ariſtoteles nannte die Kategorien auch Prädicamente, und er ſahe ſich hernach genöthigt, noch fünf Poſtprädicamente hinzuzuthun, nehmlich das Entgegengeſetzte, das Eherſeyn, das Zugleichſeyn, die Bewegung und das Beſitzen. Allein dieſe liegen doch zum Theil ſchon in jenen, z. B. Eherſeyn und das Zugleichſeyn ſind Modi oder Arten der Zeit, und die Bewegung iſt gar ein empiriſcher Begriff, der nur durch Erfahrung möglich iſt. Allein dieſe Zuſammenraffung der Stammbegriffe des menſchlichen Verſtandes geſchahe wohl nicht ſo ſyſtematiſch wie Buhle (3) will. Auch leitet Buhle einige von andern ab, da ſie eigentlich alle Stammbegriffe ſind. Man ſieht endlich aus dieſer Ableitung nicht die Vollſtändigkeit ihrer Anzahl. Daher konnten Ariſtoteles Bemühungen Kant nur zum Wink für ſeine Unterſuchung der Kategorien dienen,

aber nicht für eine Ausführung nach einer Idee gelten, und von dieſer Seite Beifall verdienen. Auch blieb ſeine Tafel der Kategorien noch immer mangelhaft, denn es fehlt z. B. die Modalität gänzlich darin, u. a. m. Daher rührt es nun auch, daſs ſie, bei mehrerer Aufklärung der Philoſophie, als ganz unnütz verworfen worden iſt (Pr. 118. 119. S. Aggregat 1. 2.).

Kant. Critik der rein Vern. Vorred. VIII. Elementl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. S. 105. 107.

Deſſ. Prolegomenen. §. 39. S. 118. 119.

Ἀριστοτέλης. *Ariſtotelis Opera omnia, graece — librorum argumenta et novam verſionem latinam adjecit Joh. Theoph. Buhle. Vol. I. III. Biponti* 1791. 8.

Fülleborn. Kurze Geſchichte der Logik bey den Griechen. In den Beyträgen zur Geſchichte der Phil. IV. St. S. 173. f.

Art,

modus. Die innere zufällige Beſchaffenheit, oder dasjenige Merkmal, wodurch etwas als zufällig beſtimmt werden kann. Die zufällige Beſchaffenheit iſt ein ſolches Merkmal des Begriffs, das ihm nicht nothwendig beigelegt werden muſs, das man ſich aber doch als möglich in ihm vorſtellen kann. So iſt das Merkmal gelehrt eine zufällige Beſchaffenheit des Begriffs eines Menſchen, aber auch zugleich eine Art, wie Menſchen an und für ſich, ohne ſie mit andern Dingen zu vergleichen, alſo innerlich beſchaffen ſeyn, und daher beſtimmt werden können.

2. Kant ſagt (U. 201.): es giebt zweierlei Art der Zuſammenſtellung ſeiner Gedanken des Vortrags, das heiſst hiernach, wenn man ſeine Gedanken vortragen will, ſo iſt es möglich, dieſelben zu dem Ende, nach einem bloſsen Gefühl, oder nach beſtimmten Grundſätzen zu ordnen; das erſte heiſst die Manier, das andere die Methode des Vortrags. Da es nun zufällig iſt, welche Zuſammenſtellung man wählt, und man nicht zu der einen durchaus ſo genöthigt iſt, daſs der Vortrag ohne dieſe Zuſammenſtellung aufhören würde Vortrag zu ſeyn, und dennoch dieſe Beſchaffenheit des Vortrags im Vortrage

selbst und nicht in etwas ausser demselben liegt, so heissen diese Zusammenstellungen Arten (der Bestimmung) des Vortrags, oder *Modi* desselben.

3. Eben so giebt es dreierlei Arten der Zeitbestimmung, oder drei *modi* der Zeit, die Beharrlichkeit, die Folge und das Zugleichseyn (C. 219). Etwas kann zu jeder Zeit seyn, es kann aber auch erst auf etwas anderes folgen und also entstehen und vorgehen, und daher mit andern zugleich seyn oder nicht. Alles dieses sind Beschaffenheiten, die, wenn die Zeit wegfällt, selbst wegfallen, folglich Beschaffenheiten, wie die Zeit bestimmt werden kann, von denen aber keine ihr nothwendig anklebt. Die Zeit wird aber hier innerlich bestimmt, nicht im Verhältnisse zu etwas anderm. Dieses scheint zwar bei der Folge und dem Zugleichseyn nicht gleich so, vielmehr scheint es, als sei hier ein Verhältniss zwischen dem, was auf das Andere folgt, und diesem Andern, oder zwischen den beiden Dingen, die zugleich sind. Allein hier ist nicht die Rede von diesen beiden Verhältnissen, sondern von dem Hintereinanderseyn der Zeiträume, in denen sich beide auf einander folgende Dinge befinden, und von der Congruenz der Zeiträume, in denen sich die Dinge befinden, welche zugleich sind. Folglich sind die genannten Zeitbestimmungen innerlich, obwohl zufällige Beschaffenheiten der Zeit oder *modi* derselben.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 49. S. 201.
Dess. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II Hauptst. III. Abschn. 3. S. 219.
Kiesewetter. Logik, §. 43. und *ad* §. 43. S. 19. u. S. 217.

Articulation,

articulatio, *articulation*, Gliederung. Diesen Namen, der auch so viel, als das Ausschlagen eines Baums, oder dass er neue Reiser bekömmt, bedeutet, legt Kant der Ableitung aller Zweige einer Wissenschaft aus einer einzigen Idee derselben bei, wodurch

das Ganze eine systematische Einheit bekömmt, und nicht ein bloſses Aggregat ist, s. Aggregat. Man könnte es im Deutschen die Gliederung nennen, weil die aus einer Idee abgeleiteten Theile gleichsam dasjenige für das Ganze sind, was die Glieder für den Körper sind. Man kann daher sagen, das System ist gegliedert, d. i. seine Theile sind nicht willkührlich, sondern alle nach einer einzigen Idee, aus welcher sie entspringen, zusammengesetzt. Diese Glieder müssen sodann wieder gegliedert seyn, d. h. ihre Glieder wieder alle aus der Idee eines Gliedes entspringen. Leider haben wir jetzt noch kein so gegliedertes System der Philosophie, vielmehr ist bisher alles in derselben rhapsodistisch zusammengesetzt. Daher auch z. B. Baumgartens Metaphysik nicht sowohl den Namen eines Systems, als vielmehr einer metaphysischen Encyclopädie verdient (C. 861. 862).

2. Inzwischen hat die Critik der reinen Vernunft die Articulation eines solchen Systems geliefert, und dadurch das beste Beispiel einer solchen systematischen Einheit gegeben.

3. Zu dieser Articulation gehört nun die Bestimmung *a priori*

A. der Grenzen und des Mannichfaltigen einer Wissenschaft;

B. der Vollständigkeit ihrer Theile;

C. der Stelle dieser Theile im System;

D. des Umfangs und der Grenzen dieser Theile, mit völliger Gewährleistung derselben.

4. Die Folge einer solchen richtigen Articulation ist, daſs man, wenn man die übrigen Theile kennt, sogleich den fehlenden vermiſst, und den nicht dazu gehörenden Theil, oder den zu groſsen Umfang und die unrichtigen Grenzen der Theile bemerkt. In der transscendentalen Methodenlehre der Critik der reinen Vernunft hat Kant eine solche Articulation der Philosophie angegeben. Die Idee der Philosophie, aus der sich alle

Zweige derſelben ergeben, iſt die einer möglichen Wiſſenſchaft aller rationalen Erkenntniſs aus Begriffen. Hier wird alſo, durch die Idee ſelbſt, beſtimmt

A. der Umfang und die Grenzen der Philoſophie, denn

a. ſie betrifft alle Erkenntniſs, die aus Begriffen möglich iſt;

b. ſie ſchlieſst dadurch aus, und grenzt dadurch ab

α. die hiſtoriſche Erkenntniſs, und behält nur die rationale Erkenntniſs aus Principien für ihr Gebiet,

β. die mathematiſche Erkenntniſs, oder das Gebiet der rationalen Erkenntniſs aus der Conſtruction der Begriffe.

B. die Vollſtändigkeit ihrer Theile. Denn rationale Erkenntniſs aus Begriffen iſt nichts anders, als die Erkenntniſs der Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft, und zwar

a. für die Gegenſtände der Erkenntniſs (Natur), und

b. für die Gegenſtände des Willens (Freiheit).

Hieraus entſpringen alſo die beiden Hauptzweige der Philoſophie, der theoretiſche und practiſche.

C. die Stelle dieſer Theile im Syſtem. Denn daſs im Syſtem die theoretiſche Philoſophie der practiſchen vorgehet, folgt daraus, daſs die practiſche das zum Gegenſtande hat, was da ſeyn ſoll, die theoretiſche hingegen das, was da iſt; da nun die Geſetze deſſen, was da iſt, die Bedingungen deſſen ſind, was da ſeyn ſoll, und die Bedingungen vor dem, durch ſie, Bedingten hergehen müſſen, ſo muſs auch die theoretiſche Philoſophie der practiſchen vorangehen. Ganz anders aber iſt es mit dem Range beider Wiſſenſchaften, wenn ſie ihrem Intereſſe nach geſchätzt werden, ſ. Primat.

D. jeder der beiden Theile der Philoſophie, in Anſehung ſeines Umfangs und ſeiner Grenzen.

a. Die theoretiſche Philoſophie umfaſst alles, was aus bloſsen Begriffen erkannt und bewieſen werden kann;

nur giebt ſie nicht die *Data* an, ſondern erklärt ſie bloſs, auch erklärt ſie nichts, deſſen Erklärung auf Darſtellung in der Anſchauung beruhet; ſie erklärt die aus dem Willen entſpringenden Phänomene als *Facta*, und zeigt, daſs ſie nicht anders ſeyn konnten, folglich bekümmert ſie ſich nicht darum, wie ſie nach einem andern Geſetz (dem practiſchen, das ihr fremd iſt) ſeyn ſollten.

b. Die practiſche Philoſophie hingegen bekümmert ſich um keine Naturphänomene, ſondern richte oder gebietet die Willensäuſserungen nach einem eigenen Geſetz, das einen freien Willen vorausſetzt, und zeigt, wie alles, was aus dem Willen entſpringt, ſeyn ſollte.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. III. Haupſt. S. 861. 862. ff.

Aſſertoriſcher

Imperativ. S. Imperativ.

Aſſertoriſches

Urtheil. S. Urtheil.

Aſſociation.

S. Vergeſellſchaftung.

1. Atomus,

ἄτομος, *atomus*, *atome*. Das Element des Zuſammengeſetzten, das folglich nicht zuſammengeſetzt wäre, weil es übrig bleiben müſste, wenn alle Zuſammenſetzuung aufgehoben würde, welches aber nach Kant nicht möglich iſt, weil die Theilung der Materie ins Unendliche gehet, ſ. Theilung. Kant unterſcheidet es

a. von Monas, oder dem Einfachen, welches unmittelbar als einfache Subſtanz gegeben ſeyn ſoll, z.

B. die Seele; dahingegen Atomus das Einfache ist, auf welches man kommen soll, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben würde, und welches also mittelbar, nehmlich in dem Zusammengesetzten gegeben ist.

b. von Atomus in dem Sinn der Alten, nach welchem es so viel heisst, als ein Klümpchen Materie, das durch keine Kraft weiter getheilt werden kann, aber doch noch immer zusammengesetzt wäre, und das sich die Alten als erstes Bestandtheil der Materie dachten, s. den folgenden Artikel, Atomus.

2. Das Wort ist griechisch, und stammt ab von α (a) nicht und dem Zeitwort τεμνω (temno) ich zerschneide, theile, und heisst also etwas Untheilbares, folglich hier darum, weil alle Zusammensetzung aufgehoben ist. Im folgenden Artikel heisst es ein Untheilbares, weil man die Theilung durch keine Gewalt bewerkstelligen kann, ohngeachtet das Theilchen noch zusammengesetzt ist.

3. Kant zeigt, dass, wenn man die materielle Welt für ein Ding an sich nimmt, es sich eben sowohl beweisen lasse, dass es solche Atomen gebe, als dass es keine gebe. S. Monas.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Hauptst. II. Abschn. S. 470.

2 Atomus,

Klümpchen, kleinstes Theilchen. Ἀτομος, ἀδιαιρετον σωμα, σωμα σμικροτατον, λεπτυτατον ἀμερης σωμα, θραυσμα ἐλαχιστον, λεπτομερης σωμα, μεγεθος ἀδιαιρετον, Μονας, σωματιον σμικρον, ὀγκος. ψηγμα ἐλαχιστον. *Atomus, corpusculum individuum, corpus indivisibile, corpus minimum, elementum corporis individuum, corpus atomum, punctum physicum, corpusculum, corpus insectile, molecula. Atome, molécule.* Ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist. Physisch untheilbar wäre eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhingen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden könnte. Ein Atom, der als durch seine Figur von andern

ſpecifiſch verſchieden gedacht wird, heiſst ein erſtes Körperchen (N. 100).

2. Daſs wir die Theilung der Körper durch allerlei Mittel ſehr weit treiben können, iſt bekannt. Aber ob dieſe Theilung ohne Ende fort möglich ſei, darüber kann uns die Erfahrung nicht belehren, weil ſich nicht nur, bei fortgeſetzter Theilung, die Theilchen unſern Sinnen bald entziehen, ſondern weil eine Fortſetzung ohne Ende kein Verſuch iſt, den wir anſtellen können. Ob man alſo endlich auf gewiſſe letzte körperliche Theile, die an ſich ſelbſt und ihrer Natur nach nicht weiter theilbar ſind, auf Atomen kommen müſſe, oder ob die Materie ohne Ende theilbar ſei, iſt eine hierher gehörige ſpeculative Frage, welche die critiſche Philoſophie beantwortet. Sie lehrt nehmlich, daſs man beides ſtrenge beweiſen könne, wenn man vorausſetze, daſs die Materie ein Ding an ſich ſei, ſ. An ſich und Monas. Sie zeigt aber auch, daſs der Fortgang in der Theilung der Materie (als einer Erſcheinung) ins Unendliche gehe, beweiſet die Wahrheit dieſer Behauptung auf das ſtrengſte, und bringt damit einen lange geführten Streit gänzlich zu Ende. S den folgenden Artikel Atomiſtik.

3. Lamarck verlas den 6. October 1796 in der Sitzung des Nationalinſtituts zu Paris eine Abhandlung über die kleinſten Theilchen (*Molécules*) zuſammengeſetzter Körper, worin er die Unabänderlichkeit ihrer Form und die Einheit ihrer Natur als einen Grundſatz annimmt, und ſchloſs mit der Aeuſserung, daſs die kleinſten Theilchen bei jeder Zuſammenſetzung nothwendig einfach und für ſich beſtehend ſind, und daſs die Verſchiedenartigkeit jeder Materie nur von der Aufeinanderhäufung (*aggrégation*) verſchiedener Arten kleinſter Theilchen herrühre, und nie von ihrer Vereinigung abhänge (Litt. Anzeig. 1796. S. 573). Gegen dieſe Behauptungen ſtreitet die critiſche Philoſophie. S. auch Atomiſtik.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgemeine Anmerk. 4. S. 100.

Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Atomen.
Allgemeiner Litterariſch. Anzeiger. 1796. S. 573.

Atomiſtik,

Corpuſcularphiloſophie, *atomiſtica*, *philoſophia ſ. phyſica corpuſcularis.* Die Erklärungsart der Erſcheinungen, welche Körper heiſsen, aus der Zuſammenſetzung untheilbarer Körperchen oder Klümpchen (*moleculae*), welche man auch Atomen nannte, ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus. Dieſe Bedeutung des Worts Atomiſtik hielt Kant ab, der Behauptung, daſs alles Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehe, (welche Behauptung transſcendental iſt, weil ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich machen würde,) den Namen der transſcendentalen Atomiſtik beizulegen. Auch iſt bei dieſer Behauptung der Begriff des Einfachen, und nicht der des Untheilbaren, die Hauptſache (C. 470).

2. Kant nennt (N. 101.) dieſe Erklärungsart auch die mechaniſche Naturphiloſophie, weil ſie die Verſchiedenheit der Materien aus der Beſchaffenheit und Zuſammenſetzung ihrer kleinſten Theile oder Körperchen (ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus, 1) den Atomen und dem Leeren, (τα ἀδιαιρετα και το κενον, nach dem Metrodorus Chius) ableitet. Dieſe Erklärungsart iſt der Mathematik am fugſamſten, weil dieſe es gemeiniglich bloſs mit ausgedehnten (ſelten mit intenſiven) Gröſsen zu thun hat, die für die mathematiſche Behandlung am bequemſten ſind. Daher haben beſonders die mathematiſchen Naturlehrer ſich für dieſes Syſtem erklärt, und es hat vom alten Democrit an, der daſſelbe zuerſt am deutlichſten lehrte, bis auf Carteſius, der demſelben in neuern Zeiten die meiſten Anhänger erworben, und ſelbſt bis zu unſern Zeiten immer ſein Anſehn und ſeinen Einfluſs auf die Principien der Naturwiſſenſchaft erhalten (S. 2. Atomus, 3.). Für dieſe Meinung, daſs alle Materie aus untheilbaren Körperchen zuſammengeſetzt ſei, haben ſich ſchon vor Democrit viele Philoſophen erklärt. Moſchus, ein Phönicier

aus Sidon, der noch vor der Zerſtörung der Stadt Troja lebte, ſoll der Erfinder dieſes Syſtems ſeyn (*Strabo Geogr. lib. XVI. p.* 531.). Ferner lehrte es Pythagoras; er nannte die Atomen Monaden (*Diog. Laert. lib. VIII.*), Ekphantus, ein Pythagoräer, Archelaus (*Sidonius Apollinaris, Carmin. XV. v.* 94. *p.* 359. *edit. Sirmondi,* wo aber Archelaus ſtatt Arceſilas geleſen werden muſs), Empedokles, Xenocrates, Heraklit, Anaxagoras (ſ. Anaxagoras), Aſklepiades (*Sextus Empiricus lib. III. cap. IV.*), Diodorus Kronus (*Sextus Empir. lib. I. adv. Phyſ. Sect.* 363.), Metrodorus Chius und Leucippus (*Diogen. Laert. lib. IX.*). Ja Ariſtoteles ſagt, daſs faſt alle alte Phyſiker Anhänger dieſes Syſtems geweſen wären (*de ſenſu et ſenſibili C. IV.*). Nach dem Democrit machte Epicur noch viele Zuſätze zu deſſelben Syſtem (*Cicero de fin. I,* 6). Lucretius trägt dieſes Lehrgebäude des Epicur vor (*De rerum natura. Lib. VI.*), und unter den neuern Gaſſendi (*Gaſſendi Animadverſiones in X libr. Diogen. Laert. qui eſt de vita, moribus placitisque Epicuri Lugd.* 1675. *fol*). Newton und Boerhave haben gelehrt, die Materie beſtehe aus einer Menge oder Anhäufung feſter, harter, ſchwerer, undurchdringlicher, träger und beweglicher Theilchen, von deren verſchiedenen Zuſammenordnung die Verſchiedenheit der Körper herrühre. Die kleinſten Theilchen können ſich durch eine ſtarke Anziehung mit einander verbinden, und gröſsere Theile ausmachen, welche einander weniger anziehen. Dieſe können wieder durch ihren Zuſammenhang noch gröſsere Theile bilden, deren Anziehung gegen einander noch ſchwächer iſt, bis endlich die gröbern in unſre Sinne fallenden Theile entſtehen, von welchen die Farben der Körper und die chemiſchen Operationen abhängen, und welche durch ihren Zuſammenhang die Körper von merklicher Gröſse ausmachen (Gehler, Atomen).

3. Das Weſentliche dieſer Erklärungsart beſtehet alſo in der Verbindung des Abſolutvollen mit dem Abſolutleeren, d. i. in der Vorausſetzung

a. der abſoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

b. der abſoluten Gleichartigkeit dieſes Stoffs, und des allein übrig gelaſſenen Unterſchiedes in der Geſtalt; und

c. der abſoluten Unüberwindlichkeit des Zuſammenhanges der Materie in dieſen Grundkörperchen;

d. der abſolut leeren Zwiſchenräume zwiſchen dieſen Grundkörperchen.

Dies waren die Materialien zu Erzeugung der ſpecifiſch verſchiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verſchiedentlich geſtalteten Grundſtoff bei der Hand zu haben; ſondern auch aus der Geſtalt dieſer erſten Theile, als Maſchinen (denen nichts weiter, als eine äuſserlich eingedrückte Kraft fehlte) die mancherlei Naturwirkungen mechaniſch zu erklären (N. 101).

4. Gehler (Art. Atomen) behauptet ebenfalls das Daſeyn ſolcher Atomen, und giebt dadurch ein Beiſpiel, daſs die Corpuſcularphiloſophie ihr Anſehen bis auf unſere Zeiten erhalten hat. Er ſagt: „wer die Exiſtenz der Materie einräumt, kann ihr auch erſte ungetheilte Elemente nicht abſprechen.“ Dies iſt es aber, was Kant der Materie abſpricht, ob er wohl die Exiſtenz der Materie behauptet. Und zwar verſteht er nicht bloſs unter Theilbarkeit die Möglichkeit, ſich in jedem Theile der Materie, den man als ausgedehnt betrachtet, eine rechte und linke, eine obere und untere Seite zu gedenken, welche der Verſtand als abgeſondert betrachten kann. Aber er verſtehet auch nicht darunter die wirkliche Theilung, ſondern er behauptet, daſs, obwohl es in der Erfahrung eine letzte Grenze giebt, auf welcher alle menſchliche Möglichkeit der Theilung aufhört, es dennoch keine untheilbaren erſten Körperchen gebe, die eine abſolute Härte hätten, ſo daſs ſie ſich durch keine phyſiſchen Kräfte weiter trennen lieſsen. Der Fortgang in der Theilung

der Materie, als eines Phänomens der Sinnenwelt, geht ins Unendliche; wenn wir aber an eine Grenze kommen, fo liegt das an der Eingefchränktheit unfrer Sinne und Werkzeuge.

5. Diefe Theilung der Materie ins Unendliche beweifet nun Kant fo. Die Materie ift undurchdringlich, und zwar durch ihre urfprüngliche Ausdehnungskraft. Nun ift der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche theilbar. In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil deffelben impulfive Kraft. Mithin ift ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums, als materielle Subftanz, trennbar von den übrigen durch phyfifche Theilung. Folglich gehet die phyfifche Theilung eben fo weit, als die mathematifche, d. i. ins Unendliche. Wir kommen alfo nie an eine abfolute Grenze der Theilung, fondern nur immer an eine relative, die durch Eingefchränktheit unfrer Sinne, Kenntniffe, Kräfte u. f. w. beftimmt wird.

6. Die erfte und vornehmfte Beglaubigung des Corpufcularfyftems beruhet auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum fpecififchen Unterfchiede der Dichtigkeit der Materie leere Räume zu gebrauchen. Durch das Wort Dichtigkeit drückt man nehmlich die Vertheilung der Maffe oder Materie eines Körpers durch den Raum, den er einnimmt, aus, fo dafs man dem Körper eine gröfsere Dichtigkeit zufchreibt, wenn er unter eben demfelben Raume (Volumen) mehr Materie enthält, eine geringere, wenn er unter eben dem Raume weniger Materie enthält (Gehler phyf. Wörterb. Art. Dichtigkeit). Diefe gröfsere oder geringere Dichtigkeit ftellt man fich nun gemeiniglich fo vor, dafs fie von der Menge kleiner Zwifchenräume abhänge, die innerhalb der Materie und zwifchen den Partikelchen derfelben vertheilt wären. „Stellen wir uns, fagt Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre §. 20) einen Raum als allerwärts mit Materie erfüllt, oder in jedem Puncte undurchdringlich vor, fo haben wir einen Körper, den wir vollkommen dicht nennen. Eine geringere Dichtigkeit würde der Körper haben, wenn er mit vielen kleinen Löcherchen durchbohrt wäre oder

Zwiſchenräume hätte, die entweder gleichförmig oder ungleichförmig durch den Körper vertheilt ſeyn können, ſo daſs der Körper in allen Theilen einerlei, oder auch eine verſchiedene Dichtigkeit hätte." Ja der Körper könnte wohl ſo locker ſeyn, daſs der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichteſten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten wäre. Wäre dieſe Vorſtellung der Dichtigkeit richtig, dann ſchiene freilich nur der Körper ſeinen Raum einzunehmen, nähme ihn aber nicht völlig ein, weil nicht in allen Puncten des Raums, nicht in den hohlen Zwiſchenräumen Materie wäre. Daher auch Gehler in der obigen Erklärung der Dichtigkeit nicht ſagt, den er einnimmt, ſondern, den er einzunehmen ſcheint. Mehr oder weniger dicht heiſst dann ſo viel, als weniger oder mehr blaſicht oder löchericht (N. 101.). Um nun eine dynamiſche Erklärungsart einzuführen, d. i. eine ſolche, die nicht auf bloſse Ausdehnung, ſondern auf Kräfte gegründet iſt, iſt es hinlänglich zu zeigen, daſs ſich der ſpecifiſche Unterſchied der Dichtigkeit der Materien ſehr wohl auch ohne Beimiſchung leerer Zwiſchenräume denken laſſe. Dann ſtehet Hypotheſe gegen Hypotheſe. Nun wird man doch wohl gewiſs diejenige vorziehen, die, ohne Zwiſchenräume zu erdichten, welche in der Erfahrung nicht zu finden ſind, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Dichtigkeit erklärt; und diejenige verwerfen, die Körperchen erdichten muſs, die drei abſolute Beſchaffenheiten haben (3, a. b. c.), welches dem Verſtande widerſtehet, der nichts von abſoluten Beſchaffenheiten weiſs, ſondern nur Gröſsen und Grade kennt, über und unter die noch immer gröſsere und kleinere denkbar ſind. Dieſe Möglichkeit, ſich die ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit der Materie auch ohne Beimiſchung leerer Zwiſchenräume zu denken, beruhet nun darauf, daſs die Materie nicht aus Körperchen beſtehet, die abſolut und undurchdringlich ſind, und dadurch den Raum erfüllt, ſo daſs, wenn ſie zuſammengedrückt wird, bloſs dieſe Körperchen näher gerückt, und die leeren Zwiſchenräume ausgefüllt werden; ſondern, die Materie erfüllt

den Raum durch eine Kraft in allen ihren Theilen, wodurch dieſe ſich einander zurückſtoſsen, und welche ihren Grad hat, der in verſchiedenen Materien verſchieden ſeyn kann. Dieſe Zurückſtoſsungskraft hat mit der Anziehungskraft der Theile nichts gemein. Denn der Grad der letztern hängt von der Menge der Theile (Quantität) der Materie ab. Nun kann die Zurückſtoſsungskraft der Theile der Materie bei verſchiedenen Materien urſprünglich verſchieden ſeyn; folglich in verſchiedenen Verhältniſſen mit der Anziehungskraft ſtehen.

Sind nun, bei einer gleichen Quantität der Materie in zwei verſchiedenen Körpern, in dem einen die Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte gröſser als in dem andern, ſo iſt der erſtere (weil in beiden die Anziehungskräfte, wegen der Gleichheit der Menge Materie, gleich ſind) lockerer oder weniger dicht, als der andere; denn er kann ſich mehr ausdehnen, und daher die Materie deſſelben einen gröſsern Raum einnehmen, ein gröſseres Volumen ausmachen, und demohngeachtet eben ſo wohl ohne leere Zwiſchenräume ſeyn, als der andere. Der Aether iſt unter allen uns bekannten Materien am wenigſten dicht, folglich muſs die repulſive (zurückſtoſsende) Kraft ſeiner Theile die ſtärkſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien.

Die Platina iſt unter allen uns bekannten Materien am dichteſten, folglich muſs die repulſive Kraft ihrer Theile die ſchwächſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien. Das iſt das einzige Naturgeſetz, das wir bloſs darum, weil es ſich denken läſst, *a priori* annehmen, nur zum Widerſpiel einer Hypotheſe (der leeren Räume und abſolut undurchdringlichen gleichartigen und untheilbaren Körperchen oder Atomen), die ſich allein auf das Vorgeben ſtützt, daſs ſich die ſpecifiſch verſchiedene Dichtigkeit der Materie ſonſt nicht denken laſſe.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 470.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgem. Anmerk. 4. S. 101 — 103.
Cudworthi System. intellect. Cap. I. §. V. ſqq. pag. 8. ſqq.
Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Atomen.

Attraction,

allgemeine Anziehung, *attractio, attraction.* Die Urſache des Phänomens der Körperwelt, da Körper ſich einander nähern, oder, wenn ſie aufgehalten werden, ſich zu nähern ſtreben, da ſie nach der Berührung an einander bleiben, oder doch der Trennung widerſtehen, ohne daſs man eine äuſsere in die Sinne fallende Urſache davon, einen Druck, Stoſs u. d. g gewahr wird. So fällt ein freigelaſſener Körper ſenkrecht auf die Erdfläche nieder, nähert ſich der Maſſe der Erde, oder äuſsert doch, wenn man ihn daran hindert, ſein Beſtreben zu fallen, durch ſein Gewicht, durch Druck auf das, was ihn trägt; ſo flieſsen zwei einander berührende Waſſertropfen in einen zuſammen u. ſ. w, ohne daſs man eine äuſsere Urſache davon bemerkte; die Erfahrung zeigt uns, daſs es geſchehe, belehrt uns aber gar nicht darüber, warum es geſchehe.

2. Die Urſache dieſes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt zwar die urſprüngliche Anziehungskraft der Materie, ſ. Anziehungskraft, die allerdings die Wirkung hervorbringt, daſs ſich die Theile der Materie einander nähern, welche Wirkung die Gravitation heiſst. Allein die Theile der Materie ziehen im Verhältniſſe ihrer Menge, und daher ſtrebt die Materie, ſich in der Richtung der gröſsern Gravitation zu bewegen, oder ſich dem Körper zu nähern, der die meiſte Materie hat, und in der Richtung, welche durch die Einwirkung der anziehenden Kraft aller Theile der ziehenden Körper hervorgebracht wird. Dieſe Urſache jenes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt eine abgeleitete Anziehungskraft, und alſo von jener urſprünglichen darin verſchieden, daſs ſie aus den Kräften aller Theile der Materie zuſammengeſetzt iſt. Sie heiſst die allgemeine Attraction und ihre Wirkung die Schwere. Die allgemeine Attraction wirkt aber nach dem Quadrat der Entfer-

-nungen der Theile der Materie, aus deren Kräften sie zusammengesetzt ist (s. Anziehungskraft 15.); folglich ist auch die Schwere verschieden, oder es giebt mehrere Schweren. So würde z. B. ein Pfund Blei auf der Sonne weit schwerer seyn als auf der Erde (N. 71.) Diese allgemeine Attraction muss aber, sammt ihrem Gesetz aus Datis der Erfahrung geschlossen werden, das heisst, weder die Richtung, noch die Kraft der allgemeinen Attraction kann man *a priori* wissen, weil wir nicht *a priori* wissen können, wie viel Materie vorhanden ist, auch nicht, wie sie vertheilt ist, in welchen Entfernungen sie von einander liegt, ja selbst die Grösse der ursprünglichen Anziehungskraft ist uns *a priori* nicht bekannt, wir wissen weiter nichts *a priori*, als dass sie vorhanden ist (N. 104.).

3. Kant unterscheidet sich also dadurch von den übrigen Physikern, dass er unter Attraction wirklich die Ursache der Schweren verstehet; da die übrigen Physiker darunter bloss das Phänomen der Schwere selbst verstehen. So sagt z. B. Gravesand (*Phys. elem. mathem. Leid.* 1742. *gr.* 4. *L. I. c.* 5): *Attractionem vocamus vim quamcunque, qua duo corpora ad se invicem tendunt.* Wir nennen jede Kraft, mit der zwei Körper sich einander nähern, die Attraction. Kant aber sagt (N. 104): die allgemeine Attraction ist die Ursache der Schwere. Die übrigen Physiker sagen, die Ursachen der allgemeinen Attraction sind unbekannt; Kant sagt, die Ursache der allgemeinen Attraction ist die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, die ohne solche Kraft gar nicht einmal denkbar ist, ob man wohl diese Kraft, als Grundkraft, nicht weiter erklären kann, s. übrigens Anziehungskraft.

' Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Lehrs. 8. Zus. 2. S. 71. Allgem. Anmerk 4. S. 104.
Gehler. Phys. Wörterb. Art. Attraction.

Attribute.

S. Eigenschaften.

Aufenthalt

der Begriffe, *domicilium conceptuum.* Kant giebt diesen Namen dem Boden in der Natur, auf welchem die

Erfahrungsbegriffe gefetzlich erzeugt werden. Die Erfahrungsbegriffe, oder alle Begriffe, die durch Gegenftände der Sinne entfpringen, können nehmlich nicht anders entftehen, als dadurch, dafs irgend ein Sinn von einem Object afficirt wird, worauf fodann der Verftand die dadurch entftandene Anfchauung auf einen Begriff bringt. Ift nun der Begriff aus einer Gefichtsanfchauung entftanden, fo ift der Aufenthalt diefes Begriffs auf dem Boden der Erfahrung, nehmlich in den Anfchauungen des Gefichts.

2. Das Entftehen der Begriffe auf ihrem Boden in der Natur gefchieht nehmlich fo: es find mir z. B. gewiffe Gefichtsanfchauungen gegeben, f. Anfchauung. Wenn ich nun mein Verftandesvermögen auf diefe Anfchauungen richte, fo finde ich, dafs ich eine ganze Menge einzelner Vorftellungen, die ich durchs Geficht bekomme, in eine einzige Vorftellung zufammen faffen kann, die ich aber dann nicht mehr fehe, fondern denke, und diefe neue Vorftellung (des Verftandes) von Vorftellungen (des Sinnes) ift der Begriff, z. B. der eines Menfchen, eines Kindes u. f. w.

3. Da nun diefer Begriff aus Gefichtsanfchauungen blofs dadurch entftehen kann, dafs ein finnliches Object, d. h. etwas, das ich mir durch den Begriff: Object, als Einheit überhaupt denke, meinen Sinn des Gefichts rührt; fo hat er feinen Aufenthalt in dem Sinne des Gefichts. Solche Begriffe find gleichfam immer wechfelnde Fremde, die in dem Verftande nicht einheimifch find, ob fie wohl immer auf dem Boden der Erfahrung bleiben (immanent find), und nie denfelben verlaffen (transfcendent werden) dürfen. Dennoch haben fie, als Fremde, auf dem Boden der Erfahrung nicht zu gebieten, fchreiben der Natur kein Gefetz vor (wie die reinen Verftandesbegriffe), fondern werden gefetzlich erzeugt, oder entfpringen blofs nach den Gefetzen der Natur. Eben fo läfst fich aus den Tönen, die mein Ohr rühren, ein Begriff bilden, der feinen Aufenthalt im Sinne des Gehörs hat. (U. XVII.).

4. Die Regeln, welche auf Erfahrungsbegriffe gegründet werden, ſind daher auch empiriſch, und gelten nur für diejenige Art der Objecte, von welchen ſie abſtrahirt worden; z. B. daſs die Katze Mäuſe fängt, iſt durch Beobachtung vieler Katzen wahrgenommen worden, und daraus dieſe Regel entſprungen. Alſo iſt eine ſolche Regel zufällig, denn es könnte wohl einmal eine Katze auch ſo organiſirt ſeyn, daſs ſie nicht Mäuſe finge. Dieſe Regel hat alſo eigentlich kein Gebiet, ſie gilt nicht als ein Geſetz für die Katzen, man kann nicht ſagen, die Katze muſs Mäuſe fangen, ſondern bloſs, die Katze fängt Mäuſe, nehmlich gewöhnlich. Die empiriſchen Regeln gründen ſich nicht auf gebietenden Begriffen, ſondern auf ſolchen, die man zuweilen oder oft in der Erfahrung antrifft, ſie haben ihren Aufenthalt auf dem Boden der Erfahrung.

Kant. Crit. der Urtheilskr. Einleit II. S. XVII.

Auffaſſung.

S. Apprehenſion.

Aufgabe.

I.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft. Das Wort Aufgabe iſt von den Mathematikern hergenommen, welche darunter diejenigen Fragen verſtehen, welche auf ihre einfachſte Form gebracht ſind, und dann nur zwei Begriffe haben, von denen der eine ein Zeitwort *(verbum)* iſt, z. B. einen Satz beweiſen. Die Antwort auf eine ſolche Frage heiſst die Auflöſung derſelben, wozu noch der Beweis kömmt, daſs durch die Auflöſung der Frage ein Genüge geſchehen, oder daſs ſie wirklich beantwortet ſei. Die Aufgabe drückt eigentlich nur aus, was zu finden oder zu thun ſei, welches das *Quaeſitum* heiſst; die Mathematiker ſetzen aber auch noch hinzu, woraus es zu finden, oder zu machen ſei, und dieſes nennen ſie die *Data* (Lambert Organon Dianoiol. §. 156. 163.).

2. In einer Aufgabe können mehrere andere enthalten feyn, die alle mit aufgelöfet werden, wenn diefe Aufgabe aufgelöfet wird. Wer z. B. diefe Aufgabe: einen jeden Satz, deffen Inhalt Wahrheit ift, zu beweifen, auflöfen kann, der kann auch die auflöfen: beweifen, dafs zwei mal zwei vier ift, weil zwei mal zwei ift vier ein Satz, und Wahrheit ift. Eine folche Aufgabe, die mehr andre unter fich enthält, heifst eine allgemeine Aufgabe, die unter ihr enthaltenen hingegen befondere Aufgaben. Allgemeine Aufgaben enthalten aber alle diejenigen unter fich, von deren Begriffen der eine unter dem einen Begriff der allgemeinen Aufgabe enthalten, und der andre mit dem andern Begriff der allgemeinen Aufgabe identifch ift.

3. Kant fagt nun (C. 19): man gewinnt fehr viel, wenn man eine Menge von Unterfuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Das heifst, wenn man eine grofse Anzahl Aufgaben fo unter eine einzige Aufgabe bringen kann, dafs fie alle als befondere Aufgaben in diefer einzigen, als ihrer allgemeinen, enthalten find; fo hat man dadurch fchon viel gewonnen, dafs man nur noch ftatt der grofsen Menge Aufgaben, nur eine einzige aufzulöfen hat. Der einfachfte Ausdruck der allgemeinen Aufgabe aber heifst ihre Formel. Es ift gut, dafs man die allgemeine Aufgabe auch durch eine Formel angiebt, wodurch nun fowohl für den, der die Aufgabe auflöfen will, als auch für den, der die Auflöfung prüfen will, genau beftimmt wird, ob der Aufgabe ein Genüge gefchehen fei.

4. Die allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft, das heifst, diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten find, die die Vernunft, in fo fern fie es nur mit der Erkenntnifs *a priori* zu thun hat, entwerfen kann, ift nun in der Formel begriffen:

Wie find fynthetifche Urtheile *a priori* möglich?

d. i. fynthetifche Urtheile *a priori* begreifen, oder die Möglichkeit des Gegenftandes fynthetifcher Urtheile *a priori* einfehen. Hier ift fynthetifche Urtheile *a priori* der eine Begriff, und begreifen der andere Begriff oder das Zeitwort der Aufgabe. Synthe-

tifche Urtheile aber find folche, deren Prädicat nicht in dem Begriff fteckt oder das Subject ausmacht; fo fteckt das Prädicat Urfach nicht in dem Begriff Veränderung, der das Subject ift, in dem Urtheil, jede Veränderung mufs ihre Urfache haben, f. fynthetifche Urtheile (M. I. 21. C. 19. Pr. 41).

5. Wenn man diefe allgemeinen Aufgaben der reinen Vernunft auflöfet, fo begreift man dadurch zugleich jeden einzelnen fynthetifchen Satz *a priori*, oder fieht ein, wie er einen wirklichen Gegenftand haben kann. Bis auf Kant hatte man fich diefe allgemeine Aufgabe nicht in die Gedanken kommen laffen, und das ift die Urfache des fchwankenden Zuftandes, worin fich die Metaphyfik bis auf ihn befand, ihrer Ungewifsheit und aller ihrer Widerfprüche. Die Metaphyfik beftehet nehmlich aus lauter folchen fynthetifchen Sätzen *a priori*. Man behandelte aber diefe Sätze auf die nehmliche Weife als die analytifchen, deren Wahrheit fogleich erhellet, wenn man den Begriff des Subjects entwickelt, und findet, dafs entweder der Begriff des Prädicats darin enthalten ift, oder das Gegentheil des Prädicats einem im Begriff enthaltenen Merkmale widerfprechen würde. Da nun in den fynthetifchen Sätzen das Prädicat nicht in dem Subject zu finden ift, fo kann weder Identität noch Widerfpruch zwifchen den beiden Begriffen des fynthetifchen Satzes ftatt finden. Daher verunglückten die bisherigen Beweife in der Metaphyfik, und andre Philofophen geriethen gar darauf, den Sätzen, welche die Metaphyfiker behaupteten, zu widerfprechen, und das Gegentheil derfelben zu behaupten; andere aber bezweifelten endlich fogar jede Behauptung, und behaupteten weiter nichts, als dafs alles zweifelhaft fei, und dafs man nichts als wahr behaupten müffe.

6. Man mufs aber die beiden Aufgaben:

Ob fynthetifche Sätze *a priori* möglich find, und

Wie fynthetifche Sätze *a priori* möglich find,

wohl unterfcheiden. Dafs fie möglich find, folgt ja fchon aus ihrer Wirklichkeit. Was aber wirklich ift, mufs auch möglich feyn. Nun wird ein jeder von

einem Theil der folgenden drei Sätze die unstreitige Gewissheit zugeben, und von einem Theil derselben wenigstens eingestehen, dass sie von vielen als Wahrheit zugestanden werden:

a. Zwischen zwei Puncten ist nur Eine gerade Linie möglich.

b. Es ist einerlei bei jeder Bewegung, ob ich den Körper als in Bewegung und den Raum, worin er sich bewegt, als in Ruhe, oder ob ich den Raum als in entgegengesetzter Bewegung und den Körper darin in Ruhe, beides nur mit gleicher Geschwindigkeit, betrachte.

c. Eine jede Veränderung muss eine Ursache haben.

Dies sind also drei wirkliche, folglich auch drei mögliche Sätze. Niemand aber wird die Prädicate derselben aus ihren Subjecten entwickeln können; sie sind also synthetisch. Auch sind es allgemeine Sätze, und die zugleich Nothwendigkeit aussagen, folglich sind sie *a priori.* Wir haben hier also drei synthetische Sätze *a priori* vor uns, sie sind daher auch möglich, und es ist von ihnen nur die Frage: wie sind sie möglich? Ist diese Frage einmal aufgelöset, so muss auch daraus hervorgehen, unter welchen Bedingungen sie zu gebrauchen sind, wie weit ihr Gebrauch reicht, und welches die Grenzen sind, über die hinaus sie nicht weiter gebraucht werden können (P. 41.).

7. Diese Aufgabe muss nun aufgelöset werden können, wenn es eine Metaphysik geben soll, die eigentlich eine Wissenschaft aller der synthetischen Sätze *a priori* ist, bei denen die Verbindung zwischen Prädicat und Subject sich auf Begriffen gründet. Ein solcher Satz ist z. B. der in 6, c. Denn wäre die Metaphysik eine Wissenschaft, die bloss aus analytischen Sätzen bestände, so behauptete sie von jedem Begriffe nur das, was in ihm liegt, das wäre aber eine bloss logische Analyse, und dadurch noch keine Wahrheit gefunden. Dann wäre immer noch nachzuweisen, wo der Begriff her wäre. Wäre er nur aus der Erfahrung entsprungen, so wäre er ein Naturbegriff und physisch, folglich nicht metaphysisch, oder etwas, was jenseits

aller Erfahrung liegt, nicht erfahren werden kann. Wäre aber der Begriff *a priori*, so wäre immer noch die Frage: wo ist er her, giebt es auch ein wirkliches Object für diesen Begriff, ist er nicht ein blosses Gedankending, ein blosses Hirngespinst? Die Behauptung:

dieser Begriff *a priori* hat ein Object,

welches Kant die objective Gültigkeit desselben nennt, ist aber schon wieder ein synthetischer Satz *a priori*. Wir sehen also hieraus, dass obige Aufgabe entweder aufgelöset werden muss, oder dass wenigstens genugthuend bewiesen werden muss, dass alle synthetischen Sätze *a priori* lauter Hirngespinste und Chimären sind. Wer keins von beiden thut, und doch ein System der Metaphysik aufstellt, der errichtet ein Gebäude, das kein Fundament hat, und das früh oder spät, aber gewiss einmal einstürzen muss, wenn der critische Philosoph seine Stützen erschüttert; oder ohne Bild, der hat eine eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Solche Philosophen heissen Dogmatiker. Es giebt zwar noch eine Classe von vermeintlichen Philosophen, nehmlich die sogenannten Popularphilosophen. Das sind diejenigen, welche ihre synthetischen Sätze *a priori* auf die Bestimmung der allgemeinen Menschenvernunft gründen wollen. Sie sagen: dass alle Veränderung eine Ursache haben muss, das lehrt der gesunde Verstand, dafür braucht es keines Beweises, das nimmt der grösste Theil der Menschen für wahr an, und dabei kann man sich beruhigen. Allein der gesunde Verstand heisst dann soviel als ihr eigener Verstand, das heisst, es soll alles darum wahr seyn, weil sie es behaupten; oder soll etwas darum wahr seyn, weil es die meisten Menschen für wahr annehmen, diese Regel wäre sehr misslich, weil es nicht die Menge ist, welche die Wahrheit im rechten Lichte, ohne Täuschung sieht. Kant sagt daher, die allgemeine Menschenvernunft ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruhet, oder dem man nur trauen kann, weil es so heisst, dass man ihm trauen könne, der aber auch nicht mehr Glau-

ben verdient, als das öffentliche Gerücht: „was du auf die Ausſage dieſes Zeugen gründeſt, das kann mich Ungläubigen nicht gewinnen.“ (*Quodcunque oſtendis mihi ſic incredulus odi* *Horat.*) (P. 42).

8. David Hume griff wirklich den Satz (6, c) an, und bemühete ſich zu zeigen, daſs dieſer Satz der Verknüpfung der Veränderungen mit ihren Urſachen (*Principium cauſalitatis*) ein bloſses Hirngeſpinſt, eine Chimäre ſei. Er glaubte, ob er wohl ſich unſere Aufgabe nicht in ihrer Allgemeinheit dachte, herauszubringen, daſs ein ſolcher Satz, wie der der Cauſalität, gänzlich unmöglich ſei, und hätte ers getroffen, ſo wäre alle Metaphyſik eine bloſs eingebildete Wiſſenſchaft. Hume ſchlieſst nehmlich nach ſeinen Grundſätzen, nach welchen alle unſre Begriffe allein aus der Erfahrung entſpringen, ſo (*Eſſais ſur l' Entend. hum.* 7. *Eſſ. II. Tom. II. p. m.* 165. Man vergleiche auch den Art. *A priori*): „Jede Idee iſt die Copie einer Impreſſion, oder einer Empfindung, die vorherging; und wo keine Impreſſion iſt, da iſt auch ſicherlich keine Idee. Nun giebt es keine Operation, weder in den Körpern, noch in den Geiſtern, welche an und für ſich allein die geringſte Impreſſion von Kraft, oder nothwendiger Verknüpfung hervorbrächte. Alſo giebt es auch keine, die eine Idee derſelben erzeugte. Nur erſt nach mehrern gleichförmigen Erfahrungen, in denen auf denſelben Gegenſtand immer daſſelbe Ereigniſs erfolgt, fangen wir an, die Ideen der Urſache und Verknüpfung zu faſſen. Die neue Empfindung, die unſere Seele alsdann erhält, iſt nichts anders als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Gegenſtänden, die auf einander folgen; und dieſe Empfindung iſt das Urbild (*l'archetype*) der Idee, nach deren Urſprung wir forſchen. Da dieſe Idee nicht aus einem einzigen Fall, ſondern aus einer Mehrheit ähnlicher Fälle entſteht, ſo muſs ſie das Reſultat des Umſtandes ſeyn, in welchem ſich dieſe Mehrheit der Fälle von der Einheit jedes einzelnen Falles unterſcheidet; nun iſt dieſer Umſtand gerade dieſer gewohnte Uebergang der Einbildungskraft, welcher die Objecte mit einander verknüpft; nur hierin unterſcheiden ſich

mehrere Fälle von Einem Falle, mit dem ſie in jedem andern Punct übereinſtimmen. Das erſtemal, als wir ſahen, daſs die Bewegung einer Billardkugel, durch den Stoſs, einer andern Kugel mitgetheilt wurde, war dieſer Fall allen denen, die uns jetzt aufſtoſsen können, vollkommen ähnlich: der ganze Unterſchied beſtehet darin, daſs wir damals das eine Ereigniſs nicht von dem andern ableiten konnten (d. h. nicht ſagen konnten: das eine iſt die Wirkung des andern); da wir dieſes hingegen jetzt, nach einer langen Folge gleichförmiger Erfahrungen, im Stande ſind.“

9. Hume leitet alſo die nothwendige Verknüpfung zwiſchen der Wirkung und ihrer Urſache aus der Erfahrung ab, welche aber nie Nothwendigkeit geben kann. Folglich behauptet er damit, daſs dieſe Nothwendigkeit nur eine Scheinnothwendigkeit ſei, und läugnet ſchlechtweg alle ſynthetiſchen Sätze *a priori*. Er ſtellte ſich aber nicht vor, wie weit ſich ſeine Behauptung erſtreckte, und daſs er damit nicht bloſs alle reine Philoſophie zerſtöhre, ſondern auch alle reine Mathematik. Denn die reine Mathematik beſtehet ebenfalls aus lauter ſynthetiſchen Sätzen *a priori*, deren (6, a) einer iſt. Hätte Hume dieſes bedacht, ſo würde er wahrſcheinlich einen andern Weg eingeſchlagen haben, jene Schwierigkeit zu löſen (M. I. 22. C. 19. Pr. 43.).

10. Löſet man nun die Aufgabe: wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? ſo zeigt man dadurch zugleich die Möglichkeit aller der Wiſſenſchaften, die bloſs ſynthetiſche Sätze *a priori* enthalten, nehmlich die der reinen Mathematik und reinen Naturwiſſenſchaft; zu der erſtern gehört z. B. der Satz (6, a), zu der andern, der Satz (6, b). Mit der Auflöſung unſrer allgemeinen Aufgabe ſind folglich auch die beſondern aufgelöſet:

a. Wie iſt reine Mathematik möglich?

b. Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

Unter der reinen Mathematik wird nehmlich die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* aus der Conſtruction der Begriffe verſtanden (ſ. Acroamatiſch 1.). Die reine Naturwiſſenſchaft iſt die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* der Natur. Dieſe Wiſſenſchaften ſind möglich, denn ſie ſind wirklich vorhanden, und es läſst ſich alſo fragen, wie ſie möglich ſind. Beide haben das beſondere, daſs ſie die Wirklichkeit ihrer Behauptungen durch ſinnliche Darſtellung vermittelſt der Einbildungskraft (Conſtrucion in derſelben) nachweiſen können. Denn die Wahrheit des mathematiſchen Satzes, daſs zwiſchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich iſt, ſehen wir mit Ueberzeugung ein, wenn wir uns in Gedanken zwei Puncte vorſtellen, und uns zwiſchen beiden Puncten mehr als Eine gerade Linie vorzuſtellen bemühet ſind. Die reine Naturwiſſenſchaft möchte vielleicht mancher für keine wirkliche Wiſſenſchaft halten, allein auſserdem daſs ſie Kant ſchon aufgeſtellt hat (Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, von Immanuel Kant. Riga 1786. 8), daſs ſie Gren auch unter dem Titel der allgemeinen Naturlehre ſchon von der empiriſchen Phyſik abgeſondert hat (Grundriſs der Naturlehre in ſeinen mathematiſchen und chemiſchen Theilen, neu bearbeitet von Fr. Albr. Carl Gren. Halle 1793. 8. I. Th. S. 21 — 252), darf man nur die verſchiedenen Sätze nachſehen, die im Anfange der eigentlichen Phyſik, die ſich auf Erfahrung gründet, vorkommen, ſo wird man ſich überzeugen, daſs dieſe Sätze zuſammen eine Wiſſenſchaft ausmachen, die nicht zur empiriſchen oder Erfahrungsphyſik gehört, da ſie ſich nicht auf Erfahrung gründen. Solche Sätze ſind z. B. die drei Geſetze der Mechanik, oder desjenigen Theils der reinen Naturwiſſenſchaft, in dem unterſucht wird, was daraus entſtehet, wenn Materie, die in Bewegung iſt, durch ihre eigene bewegende Kraft, auf eine andre wirkt. Dieſe drei Geſetze der Mechanik ſind:

a. das Geſetz der Beharrlichkeit derſelben Quantität Materie: Bei aller Veränderung, die die Materie leiden mag, bleibt dennoch die Menge der-

felben im Ganzen diefelbe, fie wird weder vermehrt, noch vermindert (N. 116.);

b. das Gefetz der Trägheit: Alle Veränderung der Materie (aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung in Ruhe, und wenn fie in Bewegung ift, in eine gröfsere oder geringere Bewegung; oder aus einer Richtung in die andere) hat eine äufsere Urfache, d. i. eine folche, die nicht in einem innern Sinn (in unfern Gedanken und unferm Willen) zu fuchen ift, fondern in einer Materie liegen mufs (N. 119);

c. das Gefetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In aller Mittheilung der Bewegung find Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Stöfst nehmlich ein Körper einen andern, fo leidet er von dem letztern denfelben Stofs, mit dem er diefen ftöfst (N. 121.).

Diefe Sätze, fo wie der (6, b.) können nicht aus der Erfahrung entfpringen, weil fie allgemein und nothwendig find (f. *a priori*), fondern machen mit noch einer Anzahl anderer zufammen eine eigene Wiffenfchaft aus, welche eben reine oder rationale Naturwiffenfchaft (*Phyfica pura f. rationalis*) heifst, und die aller empirifchen oder Erfahrungsphyfik zum Grunde liegt (C. 20 *)). Wir fehen alfo hieraus, dafs reine Mathematik und reine Naturwiffenfchaft möglich find, nur nicht wie fie möglich find. Ob aber die Metaphyfik, die auch aus fynthetifchen Sätzen *a priori* beftehen müfste (7), möglich fei, das fcheint zweifelhaft zu feyn, nach dem, was Hume darüber gefagt hat, und nach dem fchlechten Fortgang zu urtheilen, den fie feit mehreren taufend Jahren gemacht hat. Denn in der Mathematik kann man einen Euclid aufzeigen, und dem, der nach der Möglichkeit der reinen Mathematik fragt, antworten: hier ift fie vorhanden, und folglich mufs fie möglich feyn. Aber in der Metaphyfik kann man kein einziges Buch der Art aufweifen, und fagen: hier findet man etwas unumftöfslich bewiefen, was kein Menfch aus der Erfahrung wiffen kann, und nun kein Menfch mehr läugnen oder auch nur bezweifeln wird, z. B. dafs ein Gott ift, u. f. w. (Pr. 33.).

11. Allein wenn es auch bisher noch keine feststehende Metaphysik gegeben hat, so ist es doch nicht zu läugnen, dass es metaphysische Sätze in der menschlichen Vernunft giebt, z. B. die Fragen nach der Freiheit des Willens, dem Daseyn Gottes, und der Unsterblichkeit der Seele. Diese Fragen sind von der Art, dass die Erfahrung sie nicht beantworten kann, die also wo anders her, als aus der Erfahrung ihre Auflösung erwarten. Man kann daher fragen: wie kömmt die Vernunft auf diese Fragen? und wie sind sie zu beantworten? Wir sehen daraus, dass in einer jeden Vernunft eine natürliche Metaphysik (*metaphysica naturalis*) liegt, das heisst eben, dass die Vernunft, wenn man auch alle Metaphysik aufgeben wollte, sich dennoch mit ihren obigen Fragen nicht abweisen läst. Und so entsteht daher wieder die besondere Aufgabe:

Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?

d. i. wie entspringen obige Fragen aus der Vernunft eines jeden Menschen (M. I. 24, C. 21. Pr. 47.)?

12. Nun finden sich aber in jener natürlichen Metaphysik auch Widersprüche; denn der Eine behauptet, es giebt eine Freiheit des Willens, einen Gott, und eine Fortdauer nach dem Tode, der Andere läugnet alles dieses. Bei dieser Ungewisheit und diesen Widersprüchen dringt die Vernunft auf Entscheidung und Auflösung dieser Widersprüche, und es muss folglich entschieden werden können, ob man den Forderungen der Vernunft hierin Gnüge leisten könne oder nicht, und im letztern Falle, warum dieses nicht möglich sei. Diese Untersuchung würde folglich unsre Vernunftkenntnisse entweder erweitern, oder der Vernunft in Ansehung ihrer Wisbegierde Grenzen setzen, und folglich, auf eine oder die andere Art, eine wissenschaftliche Metaphysik liefern, von der also ebenfalls die besondere Aufgabe ist:

Wie ist die Metaphysik als Wissenschaft möglich? (M. I. 25. C. 22.)

13 Wenn wir alſo das Vermögen unſrer Vernunft unterſuchen, und nachforſchen, wie ſie auf obige Fragen kömmt, und ob ſie im Stande ſei, ſie zu beantworten, oder nicht, ſo muſs nothwendig eine Wiſſenſchaft daraus entſtehen, welche Metaphyſik heiſst; und die Frage: wie iſt ſie möglich? wird mit unſrer allgemeinen Aufgabe zugleich mit aufgelöſet. Gebraucht man aber die Vernunft, wie bisher, in Anſehung dieſer Fragen, ohne alle Prüfung ihres Vermögens und ihrer Grenzen, ſo bleibt ſie in ewigem Streite mit ſich ſelbſt, und es entſpringen daraus entweder partheiiſche und einſeitige Behauptungen, ohne Fundament, oder eine gefährliche Zweifelſucht (Scepticismus), weil man jenen einſeitigen Behauptungen, die ſich auf keine Prüfung des Vernunftvermögens gründen (und daher der Dogmatismus heiſsen), eben ſo ſcheinbare entgegenſetzen kann, und daher endlich nicht weiſs, woran man ſich halten ſoll, folglich in eine unvermeidliche Zweifelſucht fallen muſs (M. I. 26. C. 22).

14. Es iſt ſchon *a priori* einzuſehen, daſs die wiſſenſchaftliche Metaphyſik nicht von groſser Weitläuftigkeit ſeyn kann, weil die Vernunft es bloſs mit ſich ſelbſt zu thun hat. Beträfe dieſe Wiſſenſchaft die Natur, ſo müſste ſie ſo weitläuftig ſeyn, als die Natur ſelbſt unerſchöpflich iſt. Allein die Vernunft iſt nur ein einzelnes Vermögen, deren Fragen über ſich ſelbſt und das, was ſie *a priori* fragt, nebſt der Beantwortung derſelben begrenzt und nicht von groſsem Umfang ſeyn können. Es muſs ohne groſse Weitläuftigkeit können unterſucht werden:

a. wie weit ihr Vermögen in Anſehung der Erfahrung reicht;

b. wie groſs ihr Umfang iſt;

c. welches ihre Grenzen ſind, oder wie weit ſie über alle Erfahrung hinaus reicht, um Erkenntniſſe hervorzubringen (M. 127. C. 23.).

15. Das iſt es, was nun Kant in der Critik der Vernunft hat leiſten wollen, und was alles mit der

Auflösung der Aufgabe: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? und der darin enthaltenen 4 Fragen:

1. Wie ist reine Mathematik möglich?
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

geleistet wird. Um ihm aber zu folgen, und ihn wenigstens zu verstehen, muss man

a. thun, als wäre noch gar keine Metaphysik vorhanden, wie es sich denn auch wirklich so verhält, und als müsste also alles von vorn untersucht werden. Man muss sich folglich nicht durch die Versuche der Philosophen vor Kant irren lassen; sondern, ohne Anfangs mit ihm zu streiten, ganz nüchtern ihm folgen, seine Beweise prüfen, und sich bemühen, bei dem Sinne seiner Worte zu bleiben;

b. sich nicht abschrecken lassen, wenn auch zuweilen die Gegenstände die Untersuchung schwierig machen, und es schwer hält, sich anfänglich alles lichtvoll zu denken; oder wenn auch diese oder jene Behauptung einer bisherigen Vorstellung zuwider laufen, oder der Vernunft zu widerstehen scheinen sollte (M. I. 28. C. 23.).

II.

16. **Practische Aufgabe der reinen Vernunft.** Hierunter versteht Kant diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten sind, die die Vernunft, in so fern sie es mit der Willensbestimmung *a priori* zu thun hat, aufgeben kann. Nach den Grundsätzen der critischen Philosophie kann nehmlich der Wille nicht etwa bloss dadurch zum Wollen bestimmt werden, dass ich von irgend einem Gegenstande, nach dessen Besitz und Genuss ich trachten könnte, einsehe, es dient zu meinem Wohl; denn alsdann wäre weder meine Gesinnung, aus der mein Streben darnach entspränge, noch mein Streben selbst moralisch, sondern bloss egoistisch. Denn, gesetzt, ich nähme

auch dabei auf die Wohlfahrt meiner Nebenmenfchen Rückficht, fo wäre doch nicht diefe, fondern meine eigene Wohlfahrt, mein letzter Zweck, und ich thäte Andern nur wohl um mein felbft willen, welches nicht moralifch fondern egoiftifch wäre. Die für Andere noch fo wohlthätige Handlung würde fogleich aufhören, und unterbleiben, wenn fie mit meinem Wohl in keinem Zufammenhange weiter ftände, oder demfelben wohl gar zuwider wäre. Sollte aber die Wohlfahrt andrer der letzte Zweck meiner Thätigkeit feyn, fo wäre immer die Frage warum? Warum find Andere beffer als ich, warum foll ich ihrer Wohlfahrt die meinige nachfetzen? Nennt man das aber edel und tugendhaft gefinnt feyn, fo fragt fichs: wenn bin ich tugendhaft? Du magft nun hierauf antworten, wenn du deine Wohlfahrt, oder wenn du Andrer Wohlfahrt beförderft, fo find wir in beiden Fällen wieder auf der Stelle, von der wir ausgingen, denn im erften Fall handelft du egoiftifch oder felbftfüchtig, und im andern frage ich: warum bift du thöricht genug, Andrer Wohlfahrt die deinige aufzuopfern?

17. Nach den Grundfätzen der kritifchen Philofophie ift es nun zwar das Sittengefetz, durch welches die Vernunft den Willen, aber ganz rein *a priori*, zum wollen beftimmt, das heifst, nach welchem fich die Vernunft unabhängig von allem Einflufs der Erfahrung durch den Willen äufsert. Diefes Sittengefetz wird nehmlich nicht irgend wozu, fondern um fein felbft willen erfüllt, und befteht in der Allgemeinheit und (moralifchen) Nothwendigkeit derjenigen Sätze, die den Willen beftimmen (der Maximen). Die Allgemeinheit einer folchen Maxime beftehet aber darin, dafs fie Willensbeftimmung eines jeden Willens feyn foll, und die moralifche Nothwendigkeit darin, dafs das Gegentheil derfelben, als Grundfatz der Willensbeftimmung eines jeden Willens, entweder nicht denkbar ift, oder doch nicht gewollt werden kann. Wenn wir das Sittengefetz übertreten, fo machen wir nur jedesmal eine Ausnahme für uns, und können weder wollen, noch fogar es uns jedesmal als möglich denken, dafs alle Menfchen fo handeln follen.

18. Allein wenn wir auch das Sittengesetz auf das vollkommenste und blofs um desselben willen erfüllten, so wäre dennoch unser vernünftiger Wille noch nicht befriedigt. Denn wir sind bedürftige Wesen, die nicht von sich selbst abhängen, und daher Wünsche haben, deren Befriedigung nicht bei ihnen selbst stehet. Stünde es in unsrer Gewalt, unsre Wünsche zu erfüllen, so fragt sichs: wann würden wir sie erfüllen, vorausgesetzt dafs wir immer vollkommen sittlich gut gesinnt wären und handelten? Antwort: wir würden nichts anders wollen, als was dieser vollkommensten Sittlichkeit nach zur Befriedigung unsrer Bedürfnisse erlaubt wäre; es wollen, und den Willen unbefriedigt lassen, wäre aber ein Widerspruch. Daraus folgt, dafs wir neben dem Sittengesetze noch eine andre Willensbestimmung haben, die uns unsre Natur auflegt, die wir zwar dem Sittengesetze nachsetzen, aber nicht ganz aufgeben können, nehmlich die Befriedigung unsrer Bedürfnisse und daraus entspringenden Wünsche. Die vollkommenste Erfüllung des Sittengesetzes von bedürftigen Wesen heifst Tugend, und die vollkommenste Befriedigung ihrer dem Sittengesetze nicht zuwiderlaufenden Wünsche heifst Glückseligkeit. Tugend und Glückseligkeit sind also zusammen der letzte Zweck des Willens eines bedürftigen Wesens, folglich das höchste Gut des Menschen, d. i. dasjenige, wonach zu trachten, ihm seine Vernunft aufgiebt. Die (allgemeine) practische Aufgabe der reinen Vernunft, die alle besondern practischen Aufgaben in sich schliefst, ist:

strebe nach dem **höchsten Gut.**

(Pr. 225.)

19. Anmerk. Die beiden Aufgaben, die wir jetzt betrachtet haben, entspringen also zwar aus einerlei Vermögen, nehmlich aus der Vernunft, in so fern sie unabhängig von aller Erfahrung Erkenntnifs hervorbringt, oder den Willen bestimmt; allein sie sind in so fern von einander unabhängig, dafs die erste blofs das Erkennen *a priori*, die andere das Wollen *a priori* betrifft. Nun ist die Verknüpfung der beiden Elemente des höchsten Guts, Tugend und

Glückſeligkeit, ſynthetiſch, auch kann ich dieſe Verknüpfung nicht durch mich ſelbſt hervorbringen, daher entſtehen wieder über dieſe Aufgabe die ſpeculativen Fragen: ob es möglich iſt? und, wie es möglich iſt? welches eigentlich Aufgaben der reinen ſpeculativen Vernunft ſind, die aber aus dem Schooſse der practiſchen Vernunft entſpringen, nur aus *Datis* der practiſchen Vernunft aufgelöſet werden können, und daher zur Critik der practiſchen Vernunft gehören, ſ. übrigens Gut, höchſtes.

Kant. Crit. der reinen Vern. Einl. VI. S. 19 — 24.
Deſſ. Prolegom §. 4. S. 33. §. 5. S 41 — 43.
Deſſ. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ. 3. Hauptſt. Lehrſ. 2. 3. 4. S 116. 119. 121.
Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. V. S. 225.
Lambert. Organon. Dianoiol. §. 156. 163.

Aufklärung.

Die Befreiung von Vorurtheilen (U. 158.). Das iſt die objective Bedeutung des Worts. Ein Vorurtheil iſt nehmlich der Hang, ſich mit ſeiner Vernunft leidend zu verhalten, oder das Urtheil Andrer zu ſeinem Urtheil zu machen. Dann urtheilt etwas anders vorher, ehe die Vernunft ſelbſt urtheilt, und das darauf folgende Urtheil der Vernunft iſt dann nicht ihr eigenes, ſondern dieſes fremde Urtheil, das ihr ein Andrer vorſchreibt, und ihr daher gleichſam ein Geſetz aufdringt, wie ſie urtheilen ſoll. Die Befreiung der Vernunft von dieſem Hang, in ihren Urtheilen ſo zu verfahren, oder einem fremden Geſetz zu folgen, heiſst die Aufklärung.

2. Die Aufklärung iſt zwar in Theſi leicht, das heiſst, wenn man die Befreiung an und für ſich ſelbſt betrachtet, ohne auf das zu ſehen, was ſie vorausſetzt, ſo iſt nichts leichter, als daſs die Vernunft ſich ſelbſt das Geſetz gebe, und ſich daſſelbe von nichts anderm aufdringen laſſe, ſich kein Urtheil vorſchreiben laſſe, ſondern ſelbſt aus eigner Einſicht urtheile, ſo lange ſie innerhalb ihren Schranken bleibt, und nicht wiſſen will,

was fie nicht wiffen kann. Aber in Hypothefi ift die Aufklärung eine fchwere und langfam auszuführende Sache, d. h. wenn man auf die Bedingungen fieht, unter welchen die Aufklärung allein möglich ift. Denn

a. es ift kaum zu verhüten, dafs die Vernunft nicht immer darnach ftreben follte, Dinge zu erfahren, die fie nicht wiffen kann, z. B. wie es jenfeit des Grabes mit den Menfchen ausfehen mag, oder auch in der Geifterwelt;

b. es wird auch nie an Menfchen fehlen, die mit viel Zuverficht verfprechen, dafs fie die Wifsbegierde der Vernunft befriedigen wollen.

Es mufs folglich nothwendig fchwer feyn, die Vernunft dahin zu bringen, oder fie dabei zu erhalten, dafs fie innerhalb ihrer Grenzen bleibe, und fich keine Erkenntnifs des Ueberfinnlichen auffchwatzen laffe. Dies Negative in der Denkungsart zu erhalten, und öffentlich zu äufsern, nehmlich nicht über die Grenzen des Wiffens hinausgehen zu wollen, und fich nicht vorurtheilen zu laffen, macht die eigentliche Aufklärung aus, und ift fehr fchwer (U. 158.*).

3. Der Name Aufklärung drückt wörtlich das Bemühen aus, etwas klar zu machen; er ift daher fehr fchicklich gewählt, denn alle Befreiung vom Hang, fich mit feiner Vernunft leidend zu verhalten, hängt davon ab, dafs man fie immer in Thätigkeit erhalte, fich jede Erkenntnifs von einem Gegenftande klar zu machen, in fich alles aufzuklären.

4. Dasjenige Vorurtheil, das fogar den wefentlichen Gefetzen des Verftandes zuwider ift, d. i. der Aberglaube (f. Aberglaube) heifst vorzugsweife *(in fenfu eminenti)* ein Vorurtheil. In diefem Sinne kann man auch fagen: die Aufklärung ift die Befreiung vom Aberglauben. Denn der Aberglaube verfetzt in Blindheit, weil wider die Gefetze des Verftandes erkennen, ganz im Finftern tappen heifst. Ja der Aberglaube fordert fogar Blindheit zur Obliegenheit, indem er verlangt, dafs wir die Vernunft unterwerfen follen. Das heifst, der Aberglaube macht das Bedürfnifs von etwas anderm, als unfrer Vernunft, geleitet zu werden, alfo fich mit feiner

Vernunft leidend (passiv) zu verhalten, vorzüglich kenntlich. Und die Befreiung von diesem Bedürfnisse heisst eben Aufklärung. Nun betrifft aber aller Aberglaube eigentlich das Uebersinnliche und unsern Zusammenhang mit demselben, und in diesem Sinne bestehet die wahre Aufklärung darin, dass man die Mittel zur moralischen Gesinnung nicht statt der Gesinnung selbst gelten lasse, und moralisch fest daran halte, dass man nur durch die letztere allein Gott unmittelbar wohlgefalle (R. 275.).

5. Und so ist Aufklärung, im subjectiven Sinn des Worts, die Maxime, jederzeit selbst zu denken. Wer nehmlich die Regel hat, jederzeit selbst zu denken, d. i. den obersten Probierstein der Wahrheit nie in etwas anderm, als in sich selbst, nehmlich in seiner eigenen Vernunft zu suchen, der ist aufgeklärt, dem fehlt es nicht an Aufklärung. Ein aufgeklärter Mann ist also nicht derjenige, der eine Menge von Kenntnissen besitzt, oder sehr gelehrt ist, viel gelernt hat. Denn wenn dieser alle seine Kenntnisse nur in seinem Gedächtnisse aufsammelt, und nie selbst darüber gedacht, sondern sie vielmehr auf Autorität angenommen hat, so ist er voll Vorurtheile, und vielleicht voll Aberglauben, und folglich fehlt es ihm gänzlich an Aufklärung. Die Aufklärung bestehet nicht in dem, was man durch das Erkenntnisvermögen aufgesammelt hat, sondern in der Art, wie man das Erkenntnisvermögen überhaupt gebraucht, dass man nehmlich den negativen Grundsatz hat, sich nicht von andern so vordenken zu lassen, dass man ihnen bloss nachbete, sondern dass man selbst denke (M. 1786. 329).

6. Die Probe, ob man über etwas aufgeklärt sei, bestehet darin, dass man sich selbst frage, ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen? z. B. wer, unbekümmert um den moralischen Werth seiner Gesinnungen und seines Lebens, glaubt, er werde Gott schon dadurch wohlgefällig, dass er an Christum und sein Verdienst glaube, das h. Abendmal ge-

nießse und fleifsig bete; der frage fich nur, wenn er wiffen will, ob er hierin gehörig aufgeklärt fei, warum er das annehme? Gefetzt er fände, dafs er es deswegen annehme, weil er es von Kindheit an fo geglaubt, immer fo gehört, und dafs er feine Fehltritte vor Gott dadurch gut zu machen denke; fo frage er fich nur: ob er auch nach folchen Gründen jederzeit, z. B. auch in feinem Gewerbe, verfahren könne, ob auch da und überall das immer anzunehmen fei, was er von Kindheit an geglaubt und immer fo gehört, und dafs er feine Fehler in feiner Arbeit wodurch anders gut zu machen denke, als durch wirkliche Verbefferung der Arbeit? fo wird er gleich gewahr werden, dafs er im Aberglauben fteckt, weil fein Grund nicht allenthalben anzuwenden ift. Gefetzt ferner, es bilde fich Jemand ein, er fühle in fich den Gnadenbeiftand Gottes zum Guten; fo würde hieraus folgen, dafs man das Gefühl der Vernunft, die es unmöglich findet, den übernatürlichen Beiftand Gottes zu erkennen, vorziehen müffe. Ein folcher Menfch frage fich alfo nun felbft: ob er wohl in allen Fällen, z. B. auch in feinen Nahrungsgefchäften, nicht weiter der Vernunft oder feinem Verftande und feinem Nachdenken, fondern feinem Gefühle folgen wolle? fo wird er das gewifs nicht können, und gewahr werden, zumal wenn in fchwierigen Fällen feiner Nahrungsgefchäfte er weder aus noch ein wiffen follte, dafs fein Gnadengefühl lauter Schwärmerei ift. Man braucht alfo hier nicht grofse theologifche oder philofophifche Kenntniffe, um jene Meinungen von Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen aus Gründen zu widerlegen, welche von diefen Gegenftänden felbft hergenommen oder objectiv find, fondern jene Probe wird uns fchon zurecht weifen können. Sich diefer Probe bedienen, heifst aber, fich feiner eigenen Vernunft bedienen, oder die Handlungsregel haben, fie in allem feinen Denken und Thun wirkfam zu erhalten. Wer fich alfo diefer Probe bedient, der hat den Willen, fich aufzuklären, und wer bei diefer Probe findet, dafs feine Gründe, warum er etwas annimmt, und die Regeln die daraus folgen, ihm als allgemeine vernünftige Grundfätze dienen können, der ift wirklich aufgeklärt, gefetzt, dafs es ihm auch an vielen Kenntniffen mangelt.

7. In einzelnen Subjecten Aufklärung durch Erziehung zu gründen, ist leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu der Ueberlegung zu gewöhnen, ob ihre Gründe, oder daraus fliessenden Regeln, allgemeine Grundsätze ihres Vernunftgebrauchs werden können. Ein ganzes Zeitalter, oder alle Menschen einer Zeit aufklären, ist sehr langwierig und schwer, denn es finden sich viele äussere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren. So kann die Landesreligion der Aufklärung entgegen seyn, und die bürgerliche Aufrechthaltung derselben sie verbieten, z. B. durch Inquisition; auch müssen Eltern selbst aufgeklärt seyn, deren Kinder aufgeklärt werden sollen, weil das Ansehen der Eltern sonst ein grosses Hinderniss der Aufklärung ist, und viele Vorurtheile aus dieser Quelle ihren Ursprung nehmen.

8. Kant hat eine eigene Abhandlung über die Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung, geschrieben (B. Monatsschrift. IV. B. 6. St.), deren Hauptmomente ich hier angeben will.

I. Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben Mangel der Entschliessung und des Muths ist. Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen (d. i. selbst zu denken), ist die Maxime der Aufklärung.

II. Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum viele Menschen gern Zeitlebens unmündig bleiben, nachdem sie die Natur schon längst für mündig erklärt hat.

III. Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Gewohnheit gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.

IV. Dass aber ein Publikum sich aufkläre, ist eher möglich; ja, wenn man ihm nur Freiheit lässt, unausbleiblich. Denn es werden sich immer einige Selbstdenkende finden, welche die Maxime selbst zu denken

um ſich her verbreiten. Aber ein Publikum kann nur langſam zur Aufklärung gelangen, weil, wenn es einmal unter das Joch der Unmündigkeit gebracht iſt, es hernach ſelbſt diejenigen, die es befreien wollen, zwingt, dieſes Joch zu tragen.

V. Zu dieſer Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit, von ſeiner Vernunft in allen Stükken öffentlichen Gebrauch zu machen. Der öffentliche Gebrauch ſeiner Vernunft muſs jederzeit frei ſeyn, der Privatgebrauch aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſeyn. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft iſt der, den Jemand als Gelehrter von ihr vor der ganzen Leſewelt macht; der Privatgebrauch derſelben iſt der, den er in einem gewiſſen ihm anvertrauten bürgerlichen Poſten von ihr machen darf.

VI. Wollte aber eine Geſellſchaft ſich eidlich unter einander verpflichten, in gewiſſen Dingen bei einer einmal feſtgeſetzten Einſicht und Ueberzeugung zu bleiben, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder und das unter ihnen ſtehende Volk zu führen; ſo iſt ein ſolcher Vertrag null und nichtig. Denn er wäre geſchloſſen, um auf immer alle weitere Aufklärung in dieſen Dingen vom Menſchengeſchlecht abzuhalten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmung im Fortſchreiten beſtehet. So etwas kann ein Volk nicht über ſich ſelbſt feſtſetzen, und alſo auch kein Monarch ſeinem Volke als Geſetz vorſchreiben.

VII. Wir leben jetzt in keinem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Noch fehlt ſehr viel daran, daſs ſich die Menſchen ihres eigenen Verſtandes, ohne Leitung eines Andern (Symbole) in Religionsſachen bedienen könnten.

VIII. Ein Fürſt (wie Friedrich), der erklärt, daſs er es für Pflicht halte, und nicht als Toleranz anſehe, dem Menſchen in Religionsdingen nichts vorzuſchreiben, verdient als ein ſolcher geprieſen zu werden, der, wenigſtens von Seiten der Regierung, die Menſchen für mündig erklärte.

IX. Der Hauptpunct der Aufklärung ist aber vorzüglich die Religion, aber auch in Ansehung der Gesetzgebung hat es keine Gefahr, wenn die Regierung den Unterthanen erlaubt, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch in Rücksicht derselben zu machen.

X. Ein grösserer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken. Denn wenn die Regierung zu ohnmächtig ist, um das Volk in Schranken zu halten, so muss sie die Aufklärung hindern; ist sie aber mächtig genug, und darf sie sich vor dem Volke nicht fürchten, so darf sich auch die Freiheit des Geistes ausbreiten. Wenn die Natur den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, so wirkt es auch auf die Sinnesart des Volks, dieses wird nach und nach der Freiheit zu handeln würdiger, und endlich wirkt es sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es dann zuträglicher findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäss zu behandeln.

Kant. Crit. Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 158 f.
Dess. Reli. innerh. der Grenz. IV. Stück. II. Th. §. 3. S. 275.
Dess. Abh. Was heisst: sich im Denken orientiren, in der Berlin. Monatsschr. 1786. S. 329 *)
Dess. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berlin. Monatsschr. IV. B. 6. St.

Auflösung.

Solution, *solutio*, *dissolution*. Diesen Namen führet der chemische Einfluss der ruhenden Materien auf einander, so fern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat. (N. 95.). So wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewasser aufgelöset, d. h. das Silber verbindet sich mit dem salpeterhalbsauern Gas aus der Salpetersäure, wodurch die Verbindung der Theile des Silbers aufgehoben wird, und eine Trennung derselben entsteht, welches eben die chemische

Wirkung des Scheidewaffers auf das Silber ift, und **Auflöfung** heifst.

2. Da hierbei der vorige Zufammenhang der Theile getrennt werden, und alfo ein Körper in die Zwifchenräume des andern eindringen mufs, welches einen flüffigen Zuftand des eindringenden Körpers vorausfetzt, fo mufs bei jeder Auflöfung wenigftens der eine Körper flüffig feyn. Daher der chemifche Grundfatz: *corpora non agunt, nifi fluida*, die Körper wirken nicht chemifch auf einander, wenn fie nicht flüffig find (**Gehler** phyf. Wörterb. Art. **Auflöfung**).

3. Wenn alle und jede Theile zweier fpecififch verfchiedenen Materien in derfelben Proportion wie die Ganzen mit einander vereinigt werden, fo ift die Auflöfung **abfolut vollkommen**, oder **vollftändig**, und kann auch die **chemifche Durchdringung** genannt werden. Aus dergleichen abfoluten Auflöfungen entftehen durchfichtige Körper, z. B. das Glas aus einer **abfoluten** Auflöfung der Erden durch Alkalien auf dem **trockenen** Wege, d. i. durch Schmelzung, wo einer oder beide Körper erft durch Feuer flüffig gemacht werden (N. 95).

4. Alle Auflöfungen find Wirkungen der Anziehung zwifchen den Theilen der Körper, Wirkungen der Attraction bei der Berührung, folglich nimmt die Kraft der Auflöfung mit der vermehrten Summe der Berührungspuncte in den Oberflächen der aufgelöften Theilchen der Materie zu f. **Anziehungskraft**. Wenn Auflöfung erfolgen foll, fo mufs die Anziehung zwifchen den Theilen verfchiedener Körper ftärker feyn, als der Zufammenhang der Theile jedes Körpers unter fich, und die repulfiven Kräfte der Theile beider Materien gegen einander, zufammengenommen find.

5. Ob die auflöfenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen find, eine vollftändige Auflöfung zu bewirken vermögen, mag aber unausgemacht bleiben, weil das in die empirifche Chemie gehört. Es fragt fich hier nur, ob eine folche abfolute Auflöfung auch nur denkbar fei. Nun ift offenbar, dafs, fo lange die Theile einer aufgelöfeten Materie noch **Klümpchen** (*moleculae* f. **Atomen**)

ſind, die Auflöſung derſelben nicht minder möglich ſei, als die Auflöſung der gröſsern Theile war. Ja, die Auflöſung muſs wirklich ſo lange fortgehen, wenn die auflöſende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da iſt, der nicht aus dem Auflöſungsmittel (ſ. Auflöſungsmittel) und der aufzulöſenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen ſtehen, zuſammengeſetzt wäre. Weil es alſo in ſolchem Falle keinen Theil von dem Volumen der Auflöſung geben kann, der nicht auch einen Theil des Auflöſungsmittels enthielte, ſo muſs dieſes, als ein ununterbrochen zuſammenhängendes Ganzes (Continuum) das Volumen ganz erfüllen. Eben ſo, weil es keinen Theil eben deſſelben Volumens der Auflöſung geben kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöſeten Materie enthielte, ſo muſs dieſes auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Miſchung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien, und zwar jede derſelben ganz einen und denſelben Raum erfüllen, ſo durchdringen ſie einander. Alſo würde eine vollkommen chemiſche Auflöſung eine (chemiſche) Durchdringung der Materien ſeyn, welche dennoch von der mechaniſchen gänzlich unterſchieden wäre. Bei der mechaniſchen Durchdringung wird nehmlich gedacht, daſs bei der gröſsern Annäherung bewegter Materien die repulſive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiege, ſo daſs ſie die Ausdehnung der einen oder beider auf nichts bringen könne. Bei der chemiſchen Durchdringung hingegen bleibt die Ausdehnung, nur daſs die Materien nicht auſser einander, ſondern in einander einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäſsen Raum einnehmen. Man nennt dieſes die Intusſuſception der Materien. Gegen die Möglichkeit dieſer vollkommenen Auflöſung und alſo der chemiſchen Durchdringung iſt ſchwerlich etwas einzuwenden, obgleich ſie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält. Dieſe vollendete Theilung ins Unendliche faſst in dieſem Falle keinen Widerſpruch in ſich, weil die Auflöſung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Zunehmung der Geſchwindigkeit (Acceleration) geſchieht. Ueber-

dem wächft die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materie, fo wie die Theilung zunimmt, folglich auch die anziehende Kraft der Flächen, und dadurch die Schnelligkeit der Auflöfung, und da die auflöfende Kraft continuirlich wirkt, fo wird die gänzliche ins Unendliche gehende Auflöfung in einer anzugebenden (endlichen) Zeit vollendet. Die Unbegreiflichkeit einer folchen chemifchen Durchdringung zweier Materien ift auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu fchreiben. Wollte man aber diefe vollftändige Auflöfung nicht zugeben, fo mufs man annehmen, fie gehe nur fo weit, bis gewiffe kleine Klümpchen (*moleculae*, Atomen) der aufzulöfenden Materie in dem Auflöfungsmittel in gefetzten Weiten von einander fchwimmen. Dann kann man aber nicht den mindeften Grund angeben, warum diefe Klümpchen nicht gleichfalls aufgelöfet werden. Wollte man fagen, das Auflöfungsmittel wirke nicht weiter; fo mag das in der Natur, fo weit die Erfahrung reicht, auch feine Richtigkeit haben. Es ift hier aber die Rede von der Möglichkeit einer auflöfenden Kraft, die auch jedes noch nicht aufgelöfete Klümpchen auflöfe, bis die Auflöfung vollendet ift.

6. Das Volumen, was die Auflöfung einnimmt, kann der Summe der Räume gleich feyn, welche die einander auflöfenden Materien vor der Mifchung einnahmen. Es kann aber auch kleiner oder gröfser feyn, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die zurückftofsenden im Verhältniffe ftehen. Diefes kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöfete Materie fich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflöfenden leichtern Mittel fcheide. Denn die Anziehung des letztern, da fie nach allen Seiten gleich ftark gefchiehet, hebt ihren Widerftand felbft auf. Wollte man eine gewiffe Klebrigkeit im Flüffigen annehmen, welche die Theile der andern Materie damit verbände, fo ftimmt das nicht mit der grofsen Kraft zufammen, die dergleichen aufgelöfete Materien, z. B. die Säuern, mit Waffer verdünnt, auf metallifche Körper ausüben, an die fie fich nicht blofs anlegen, wie

es bei einer klebrichten Materie, in der ſie bloſs ſchwimmen, geſchehen müſste, ſondern die ſie mit einer groſſen Anziehungskraft von einander trennen, und im ganzen Raume des Auflöſungsmittels verbreiten.

7. Es iſt problematiſch, ob die Kunſt chemiſche Auflöſungskräfte, die eine vollſtändige Auflöſung bewirken, in ihrer Gewalt habe oder nicht. Allein demohngeachtet könnte ſie die Natur in ihrer vegetabiliſchen und animaliſchen Operation beweiſen. Vielleicht daſs ſie dadurch Materien erzeugt, die, ob ſie zwar gemiſcht ſind, doch keine Kunſt wiederum ſcheiden kann. Dieſe chemiſche Durchdringung könnte auch ſelbſt da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht getrennt und im buchſtäblichen Sinne aufgelöſet wird, ſo wie etwa der Wärmeſtoff die Körper durchdringt. Denn, wenn ſich der Wärmeſtoff etwa nur in die leeren Zwiſchenräume der Materie, die er erwärmt, vertheilte, ſo würde die feſte Subſtanz ſelbſt kalt bleiben, weil dieſe nichts von ihm einnehmen könnte. Auch könnte man ſich ſogar einen ſcheinbarlich freien Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Weiſe denken, z. B. der magnetiſcher Materie. Die magnetiſche Materie bedürfte dann nicht ſolcher offenen Gänge und leeren Zwiſchenräume im Eiſen, wie Euler annimmt. Und ſo vermeiden wir auch hier das abſolut Leere in der Naturwiſſenſchaft. Es iſt alſo nicht nöthig, mit Gehler Haarröhrchen anzunehmen, um das Eindringen des flüſſigen Körpers in des feſten innern Theile zu erklären.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 4. S. 95. ff.
Gehler. phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung.

Auflöſungsmittel,

auflöſendes Mittel, auflöſendes Medium, Menſtruum, *menſtruum*, *menſtrue*, heiſsen diejenigen Körper, welche andere aufzulöſen geſchickt ſind; vornehmlich nennt man die flüſſigen ſo, welche man zur Auflöſung der feſten gebraucht. Bei jeder Auflöſung wirken ei-

gentlich beide Körper in einander, der aufgelöfete Körper löfet jederzeit auch das Menftruum auf. Man mufs daher mit dem Wort Auflöfungsmittel nicht den falfchen Begriff verbinden, als ob das Auflöfungsmittel fich allein thätig, und der fefte Körper oder die aufzulöfende Materie nur leidend verhielte. Sie wirken beide in einander. Bisweilen find beides flüffige Körper, und dann ift es gar nicht mehr fchicklich, den einen als **Auflöfungsmittel**, den andern als aufgelöftwerdenden zu betrachten. Wenn hingegen der eine feft ift, fo mufs der flüffige den ftärkern Zufammenhang feiner Theile trennen, und in diefer Rückficht etwas mehr thun, als in jener. Hier ift es fehr fchicklich, den flüffigen das **Auflöfungsmittel** zu nennen; man mufs nur nicht vergeffen, dafs der fefte Körper ebenfalls wirkt, und das **Menftruum** auflöfet (**Gehler** Art. **Auflöfung**. K. 98).

2. Der Name **Menftruum** kommt von dem Wahn der Alchymiften her, dafs eine vollkommene Auflöfung einen **philofophifchen** Monat, oder 40 Tage Zeit erfordere. (**Gehler**. Art. **Auflöfungsmittel**).

Kant. metaphyf. Anfangsgr. der Naturw. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 4. S. 96 ff.

Gehler. phyf. Wörterb. Art. Auflöfung und Auflöfungsmittel.

Aufmunterung,

excitatio, *encouragement*. Die Erweckung der Thätigkeit eines vernünftigen Wefens, fo dafs es dadurch bewogen wird, einem gewiffen Zwecke nachzuftreben. Zur **Aufmunterung**, fittlich gut zu handeln, dienen unter andern Beifpiele. Sie fetzen nehmlich die Thunlichkeit deffen aufser Zweifel, was das Gefetz gebietet; und machen das anfchaulich, was die practifche Regel allgemeines ausdrückt, wodurch das vernünftige Wefen bewogen wird, dem Beifpiele zu folgen und auch fittlich gut zu handeln.

Kant. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abfchn. S. 30.

Aufruhr.

S. Rebellion.

Aufftand.

S. Rebellion.

Augenblick.

S. Zeit.

Ausdehnung,

Extenfion, *extenfio, extenfion, etendue, expanfion.* So heifst in der Geometrie der Raum, und in der Chronometrie die Zeit, die eine ftetige Gröfse (*continuum*) einnimmt. Diefer Raum, oder diefe Zeit, gehört zur reinen Anfchauung, die *a priori*, oder auch dann noch als eine blofse Form der Sinnlichkeit im Gemüth ftatt findet, wenn die empirifche ftetige Gröfse, die ihn einnahm, nicht mehr vorhanden ift. Man mufs folglich unter Ausdehnung nichts anders als die Oerter in einer Anfchauung verftehen, in welcher die Theile einer empirifchen ftetigen Gröfse fich befinden, und welche Oerter ebenfalls zufammen eine ftetige Gröfse ausmachen, die aber nicht weiter zufällig, fondern nothwendig da ift. In diefer Ausdehnung wird nun nichts angetroffen, was zur Empfindung gehört, folglich ift fie rein, und zwar eine reine Anfchauung (C. 35. 66.). In diefer weitern Bedeutung des Worts fagt man: die Mathematik des Ausgedehnten (*mathefis extenforum*).

2. Man kann in diefer Ausdehnung, mithin auch in den empirifchen Gröfsen, die fie enthält (d. i. einer folchen, die mit Empfindung verbunden ift, und Körper, äufsere Erfcheinung, Materie, erfüllter Raum heifst), nichts als blofse Verhältniffe erkennen, nehmlich der Oerter derfelben: ob z. B. diefe Oerter neben einander, oder über einander, oder nach einander liegen. Die Ortveränderung fetzt fchon etwas voraus, das in dem Ort ift. Wenn aber der Geometer in Gedanken einen Punct fich bewegen läfst, um dadurch eine Linie zu erzeugen, oder eine Linie, um dadurch eine Fläche zu erzeugen, oder eine Fläche,

um dadurch einen Raum zu erzeugen, so setzt das nichts voraus, sondern ist die reine Erzeugung des (leeren, absoluten) Raums selbst. Man nennt das die reine Construction durch Bewegung. Man denke sich nehmlich einen Punct, der sich fortbewegt, ein solcher Punct ist aber kein Körper, auch kein Repräsentant eines Körpers, sondern der Uranfang aller Ausdehnung. Wenn sich nun dieser Punct fortbewegt, so entsteht ein Element der Ausdehnung nach dem andern in meiner Vorstellung, und so die Ausdehnung nach Einer Dimension, oder eine Linie in stetigem Zusammenhange. Der Punct hat nehmlich nicht etwa einen Weg durchlaufen, und müsste Spuren von sich zurücklassen, wenn die Linie vorhanden seyn sollte, sondern man muss thun, als wenn noch kein Raum da wäre, weil er erst auf diese Weise erzeugt wird; und dieses ist auch in der That der Fall, ob es gleich in der Erfahrung mit solcher Schnelligkeit und dunkelm Bewusstseyn vor sich gehet, dass es uns vorkömmt, als ob der Raum wirklich ausser uns vorhanden wäre. Eben so verhält es sich mit Erzeugung der Fläche, wenn sich die Linie nicht nach der Länge, sondern nach der Queere fortbewegt, und mit dem Raum, wenn sich die Fläche so fortbewegt, als wenn sie senkrecht auf einer geraden Linie aufgerichtet, nach der Richtung derselben fortginge. Zur Bewegung eines Objects im Raum muss also schon Raum vorhanden seyn, und diese Bewegung gehört folglich nicht in die Geometrie; überdem kann auch nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden, dass etwas beweglich sei. Aber Bewegung als Beschreibung (oder Erzeugung) eines Raums ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannichfaltigen (einer solchen, die nach und nach geschieht) in der äussern Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft (oder diejenige, welche das Object der Anschauung erzeugt) und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transscendentalphilosophie (welche von der Erzeugung der Vorstellungen *a priori* handelt), indem durch diese Erzeugung die Ausdehnung und die ganze Geometrie,

als reine Wiſſenſchaft möglich wird. Schultz (Anfangsgründe der reinen Matheſis, von I. Schultz. Königsberg. 1793) hat einen Verſuch gemacht, die reine Bewegung aus der Geometrie herauszuſchaffen. Es iſt zu verwundern, daſs dieſer ſonſt ſo gründliche Kenner der critiſchen Philoſophie dennoch den richtigen Begriff der reinen transſcendentalen Bewegung verkannt hat, die aus der Geometrie nicht verbannt werden kann, weil ſie in derſelben zu Hauſe (*conceptus domesticus*) iſt. Seine Geometrie zeigt daher allerdings von groſsem Scharfſinn, aber ſein Unternehmen kann ihm nicht gelungen ſeyn, und wenn es den Schein hat, ſo liegt es vielleicht darin, daſs die erſten beiden Lehrſätze aus Begriffen, und nicht aus Conſtruction der Begriffe bewieſen ſind. *Quod pace tanti viri dixerim!* (C. 155*).

3. Nach den Vorſtellungen der Philoſophen vor Kant iſt die Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke eine Eigenſchaft, die an dem Körper auch unabhängig von unſerm Vorſtellungsvermögen vorhanden iſt, ſo daſs, wenn auch kein Weſen mit einem ſolchen Vorſtellungsvermögen, als wir haben, vorhanden wäre, es dennoch in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnte Dinge gäbe. Dieſes behauptete Carteſius (*Princip. Philoſ. P. II. I.*). Sein Grund iſt theologiſch, weil Gott uns ſonſt betröge, welches ſich von Gott nicht denken laſſe. Dieſer Grund fällt aber gänzlich über den Haufen, wenn man bedenkt, daſs die Erkenntniſs ja nichts weiter iſt, als die Beziehung unſrer Vorſtellungen auf einen Gegenſtand, der ſelbſt vermittelſt des Erkenntniſsvermögens, (nehmlich der productiven Einbildungskraft, obwohl vermittelſt einer Affection des Gemüths und eines dadurch gelieferten Stoffs, deſſen weiterer Urſprung unerklärbar iſt) erzeugt wird. Dahingegen Carteſius ſich dieſe Gegenſtände als Dinge an ſich (ſ. An ſich) dachte, die vor dem Wirken des Erkenntniſsvermögens ſo vorhanden wären, wie wir ſie anſchauen. Wir wiſſen alſo nur nicht, was uns afficirt (ſ. Afficiren) und verurſacht, daſs wir empfinden, welches letztere ohne allen Zweifel nicht unſere eigene Wirkung iſt. Denn es iſt nicht in unſerer Gewalt, zu machen, daſs wir jene Empfindung haben und

nicht diese; sondern dieses hängt von etwas ab, was nicht unser Gemüth ist. Allein was dieses sei, zu wissen, das liegt jenseits der Grenze aller sinnlichen Erkenntniss, und ist daher für Wesen, die bloss sinnlich erkennen, oder deren Erkenntniss nur auf Erfahrung eingeschränkt ist, nicht möglich. Denn gesetzt, wir könnten erkennen, was das sei, was uns afficirt, welches auch wirklich in der Erfahrung der Fall ist, z. B. wenn uns eine Hand berührt, oder eine schöne Gegend in die Augen fällt, so ist doch dieses wieder eine Erkenntniss vermittelst der Sinne, und es ist von ihr wiederum die Frage: was ist das, was uns afficirt, wenn uns z. B. eine Hand berührt? denn die Hand selbst ist ausgedehnt und folglich im Raum, folglich eine sinnliche Vorstellung, die ausser unsrer Vorstellung nicht als ausgedehnt vorhanden seyn kann. Wenn also Cartesius eine andere Erkenntniss von Gott verlangte, nehmlich die des Dinges an sich, vorausgesetzt, dass die Körper keine wirklichen Dinge an sich sind; so verlangte er etwas, wovon wir im Grunde nicht einmal einen Begriff haben, sondern worauf uns bloss die Beschaffenheit unsers Verstandes hinleitet. Der Verstand denkt nehmlich die Afficirung als Wirkung, und fragt daher nothwendig nach der Ursache derselben; wenn er diese aber auch fände, so würde er doch wieder nach der Ursache dieser Ursache fragen, und so seine Fragen ins Unendliche fortsetzen. Endlich kömmt die Vernunft, und will die unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen vollenden, und legt mit der absoluten Ursache, Gott, dem Verstande zwar ein Stillschweigen auf, aber befriedigt ihn nicht, weil er eine absolute Ursache nicht begreift, sondern bloss bedingte Ursachen kennt, und daher gern wieder nach der Ursache Gottes fragen möchte.

4. Locke ist derselben Meinung als Cartesius. Denn (*Ess. sur l'Entend. hum. Liv. II. chap. VIII.* §. 9.) erklärt er diejenigen Eigenschaften des Körpers, die sich gar nicht von ihm trennen lassen, und deren eine die Ausdehnung ist, für ursprüngliche und erste. Er meint nun (§. 12.), es sei evident, dass ein solcher

Gegenſtand auſser uns, wie (in 3) Carteſius meint, vorhanden ſei, von dem gewiſſe kleine unmerkliche Körperchen in unſre Sinne kommen, und dadurch im Gehirn gewiſſe Bewegungen verurſachten, welche die Begriffe hervorbrächten, die wir von jenen urſprünglichen und erſten Eigenſchaften hätten. Allein dadurch wird im geringſten nicht erklärt, was die Ausdehnung an und für ſich ſei, und wie ſie entſtehe, ſondern die Vernunft muſs ſie für eine Wirkung Gottes, das iſt, für unbegreiflich erklären. Ferner wird dadurch der Frage nicht Genüge gethan, wie es zugehe, daſs wir zwar die empiriſche Ausdehnung, d. i. die Materie, die den Raum erfüllt, mit dem Raum, den ihre Oberfläche einſchlieſst, aber nicht die reine Ausdehnung, oder den Raum, den die Materie und der Raum, den ihre Oberfläche einſchlieſst, erfüllt und einnimmt, wegdenken können. Und, was ſehr merkwürdig iſt, ſo können von dem leeren Raume, da er kein Körper iſt, auch keine Körperchen ausſtrömen, die unſre Sinne rührten, oder ſollten etwan leere Räumchen von ihm ausgehen, das heiſst kleine Nichtschen, die auf unſre Sinne wirken?

5. Wolf iſt ebenfalls der Meinung, daſs die Ausdehnung zu den Körpern als Dingen an ſich gehört, und ſagt (Vernünft. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen §. 1775.): „Die Seele ſtellet ſich alles haarklein vor, was in körperlichen Dingen angetroffen wird, von dem gröſsten an bis auf das kleinſte, nur kann man die vielen kleinen Figuren, Gröſsen und Bewegungen nicht von einander unterſcheiden, und aus ihrer Verwirrung entſtehet die Empfindung, welche wir nicht erklären können.“ Allein dadurch wird die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt, worin die Ausdehnung überhaupt beſtehe, und wie wir dazu kommen, daſs wir ſie nicht gänzlich wegdenken können.

6. Obigem Einwurfe von der Unmöglichkeit, daſs der Raum, als ein Nichts, doch auf unſre Sinne wirken müſſe, wenn die Ausdehnung auſser uns wirklich vorhanden ſei, zu begegnen, behaupten Leibnitz und Wolf, daſs wenn keine Körper vorhanden wären, auch kein Raum da ſei, daſs alſo die Ausdehnung des Körpers vom Raume, den er

einnehme, eigentlich nicht verschieden sei. Wenn man sich einen Körper vorstellt, sagt Leibnitz (*Essais sur l'Entendem. humain. Liv. II. ch. IV. p.* 63), so muss man sich nicht zwei Ausdehnungen, die eine abstract, die andere concret, gedenken, indem die concrete nur durch die abstracte zur Ausdehnung wird." Die Widerlegung dieser unrichtigen Vorstellung im Artikel Raum.

7. Kant sagt, die Ausdehnung ist eine Eigenschaft, die aus dem sinnlichen Erkenntnissvermögen entstehet, und vermittelst deren Erzeugung reine Anschauungen und durch diese empirische Anschauungen und Erfahrungsgegenstände in Raum und Zeit möglich werden. Vermittelst der Ausdehnung wird es uns möglich, dass wir uns gewisse Empfindungen als Körper, andere als Gedanken vorstellen, wovon die erstern in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnt sind, und eine Zeitlänge ausdauern, die letztern aber bloss sich in eine Zeitlänge ausdehnen. S. übrigens Anschauung und Raum.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35. — II. Abschn. §. 8. 11. S. 66. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Haupst. II. Abschn. §. 24. *** S. 155*)
Cartesii Princ. Phil. p. II. §. 1.
Locke Essais sur l'entend. hum. liv. II. ch. VIII. §. 9.
Wolf vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. §. 773.
Leibnitz Essais sur l'ent. hum. liv. II. ch. IV. p. 83. *edit. de Raspe.*

Ausdehnungskraft.

S. Elasticität.

Ausführlichkeit,

(logische) des Begriffs, *conceptus completus, concept complete*, ein Kunstwort, dessen sich die Logiker bedienen, um die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale eines Begriffs damit zu bezeichnen, und man sagt daher von dem Begriff eines Gegenstandes, er sei ausführlich, wenn man hinlängliche Merkmale davon angeben kann, und diese klar sind (C. 755.*).

2. Die gewöhnliche Art, einen Begriff ausführlich zu machen, ist diese, dass man

a. diejenigen Merkmale zu entdecken sucht, die ausser ihm in keinem andern Begriff angetroffen werden;

b. so viele Merkmale zu entdecken sucht, als zusammen genommen keinem andern Begriff zukommen;

c. sich diese Merkmale klar machet, so dass man sie hinlänglich von andern unterscheiden kann.

Z. E. die Tugend ist die gesetzmäsige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz. Hier haben wir von dem Begriff Tugend folgende Merkmale: 1. Gesinnung, 2. gesetzmäsige Gesinnung, 3. aus Achtung, 4. aus Achtung fürs Gesetz. Von diesen Merkmalen ist jedes für sich zwar auch in andern Begriffen enthalten, die nicht die Tugend sind. Denn Gesinnungen sind auch ein Merkmal des Lasters, gesetzmäsige Gesinnungen sind auch ein Merkmal der Legalität, oder äussern Gesetzlichkeit, welche noch nicht Tugend ist, weil sie auch aus Furcht oder Hoffnung entspringen kann; aus Achtung kann sich der Lasterhafte vor dem Tugendhaften bücken, aus Achtung fürs Gesetz kann er vor einer groben Lasterthat zurückschaudern, und sie hernach doch begehen. Aber zusammen sind diese Merkmale doch in keinem andern Begriff, als in dem der Tugend befindlich. Der Inbegriff dieser vier Merkmale giebt also einen ausführlichen Begriff von der Tugend, wenn man zugleich eine klare Vorstellung von jedem der vier Merkmale hat.

3. Nach Lambert (Organon. Dianoiol. §. 10) bestehet die Ausführlichkeit eines Begriffs in einer deutlichen Vorstellung der Merkmale desselben; allein wenn unter diesen Merkmalen einige fehlen, so ist der Begriff nicht ausführlich, und wenn man nur die Merkmale von andern unterscheiden kann, und sie zum Begriff zulänglich sind, so ist er schon ausführlich, gesetzt, dass ich auch nicht alle mögliche Merkmale des Begriffs, und keine klare Vorstellung von den Merkmalen der Merkmale desselben, oder eine deutliche Vorstellung der Merkmale des Begriffs habe.

4. Man nennt das Verfahren, wodurch ein Begriff ausführlich gemacht wird, die Entwickelung desselben, und es ist klar, daſs dieses Verfahren nicht ins Unendliche gehet, sondern seine Grenzen hat. Lambert unterscheidet noch die Vollständigkeit des Begriffs von der Ausführlichkeit desselben, und setzt die letztere, wie wir gesehen haben, in der Deutlichkeit der Merkmale, und die erstere in der Zulänglichkeit derselben. Dieser Unterschied wäre nicht übel, dann fehlt es uns aber an einem Wort, welches die Vollständigkeit und Ausführlichkeit zusammen ausdrückt; daher ist es gut, wenn man das Wort Deutlichkeit des Begriffs für das braucht, was Lambert Ausführlichkeit nennt, und unter Ausführlichkeit, mit Kant, die Vollständigkeit und Deutlichkeit des Begriffs verstehet. Dann ist die Vollständigkeit des Begriffs die Zulänglichkeit seiner Merkmale, und die Deutlichkeit des Begriffs, die Klarheit seiner Merkmale. S. den Artikel: Entwickelung und Definition.

5. Es ist nicht zu läugnen, daſs das Bemühen, einen Begriff ausführlich zu machen, oder die Entwickelung desselben, durchaus nothwendig ist, um Licht in unsere Erkenntniſs zu bringen. Man hat sie aber auch zur Aufführung gründlicher Theorien gemiſsbraucht, indem man sich einbildete, unsre ganze Erkenntniſs bestehe in dieser Kunst der Entwickelung der Begriffe. Ein Beispiel hiervon ist das Verfahren der Dialectiker, die mit ihrer Logik alles erkennen und verstehen wollten, und daher die Menschen mit ihrer Scheinerkenntniſs blendeten und täuschten, aber nie eine andre, als formale Wahrheit entdeckt haben. Wolf war auch auf diesem Irrwege, indem er alle Schwierigkeiten in seine Erklärungen der Begriffe schob, den Begriff nach dem einrichtete, was er behaupten wollte, und daher alles, was er wollte, aus seinen Erklärungen herleiten konnte. Dieser geübte Mathematiker bedachte nicht, daſs der Philosoph so gut als der Mathematiker die Richtigkeit und Realität seiner Erklärung darthun, d. h. zeigen müſse, daſs sein Begriff einen wirklichen Gegenstand habe, und kein Hirngespinst enthalte. Dazu ge-

hört aber mehr als eine bloſse Entwickelung des Begriffs, dazu wird eine Kunſt erfordert, von der die Logik nichts weiſs, nehmlich, bei Begriffen *a priori*, eine auf Critik der Erkenntniſsvermögen gegründete Metaphyſik, und das iſt es, was Kant hat liefern wollen.

Kant. Critik. der rein. Ver. Methodenl. I. Haupſt. I. Abſchn. I. S. 755*)
Lambert. Organon. Dianoiologie. §. 10.

Auslegung

der Offenbarung, *interpretatio revelationis, interpretation de la revelation.* Wir finden in dem aufgeklärteſten Welttheile (Europa) alle Menſchen in einer Kirche (Geſellſchaft zur Befolgung der Tugendgeſetze als des Willens Gottes) vereinigt. Das Inſtrument dieſer Vereinigung, oder dasjenige, was in dem Staat (der Geſellſchaft zur Befolgung der Rechtsgeſetze als des Willens des Souverains) das Geſetzbuch iſt, iſt in der Kirche die heilige Schrift. So wie es nehmlich in dem Staat an dem Naturrecht nicht genug iſt, weil ein jeder daſſelbe nach ſeinem Privatnutzen modeln würde; ſo iſt es auch in der Kirche nicht genug an der Vernunftreligion, weil ebenfalls ein jeder dieſelbe den Forderungen ſeiner phyſiſchen Selbſtliebe (der Befriedigung ſeiner Neigungen) gemäſs einrichten, und die Religion alſo ihren Zweck, Beſſerung aller Glieder der Kirche und Bewirkung der Befolgung der Tugendgeſetze aus Pflicht, nicht erreichen würde. So wie nun das ſtaatsbürgerliche Geſetzbuch von einem jeden Mitgliede des Staats (Staatsbürger) ſo befolgt werden muſs, als ſei der Wille des Souverains darin enthalten; ſo muſs auch die h. Schrift bei einem jeden Mitgliede der Kirche in dem Anſehen ſtehen, daſs ſie den Willen Gottes enthalte. Dieſes Anſehen der h. Schrift, oder der in derſelben enthaltenen Offenbarung, in dem Gemüthe jedes Einzelnen heiſst der Kirchenglaube; ſo wie man das Anſehen des Geſetzbuchs, welches in der Befolgung deſſelben durch einen jeden einzelnen Staats-

bürger besteht, den Staatsbürgergehorsam nennen kann. Bei der h. Schrift nehmlich, welche Gesinnungen nach Tugendgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas innerliches, im Gemüth, ein Ansehen, welches der Kirchenglaube heisst, bei dem Gesetzbuche hingegen, welches bloss äusserliche Handlungen nach Rechtsgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas äusserliches, also eine äusserliche That, welche der Staatsbürgergehorsam, die Befolgung des bürgerlichen Gesetzes, genannt werden kann. Dieser Kirchenglaube ist Volksglaube, das ist, der Glaube derer, die nicht Religionsphilosophen sind, mithin gründet er sich bei ihnen nicht auf den Vernunftursprung der in der h. Schrift enthaltenen Lehren, so wenig als der Volksgehorsam, oder der Gehorsam derer gegen das bürgerliche Gesetzbuch, die nicht Rechtsphilosophen sind, auf den Vernunftursprung der im Gesetzbuch enthaltenen Gesetze. Beide, der Volksglaube und der Volksgehorsam fordern also eine historische Beglaubigung des Ansehens der h. Schrift und des Gesetzbuchs durch die Deduction (Nachweisung) ihres (das Ansehen derselben gründenden) Ursprungs; d. h. es muss nachgewiesen werden, dass die h. Schrift inspirirt und das Gesetzbuch vom Souverain, als solches, promulgirt sei. Bei einem Gesetzbuche ist die Promulgation oder öffentliche Bekanntmachung hinlänglich, das gesetzliche Ansehen desselben, zur Befolgung der darin enthaltenen Gesetze, zu gründen. Das Ansehen einer h. Schrift hingegen gründet sich auf der Ueberlieferung, dass sie als solche von alten Zeiten her ist anerkannt worden, und da hier der Gesetzgeber weder auf Erden ist, noch den Verächter seiner Gesetze unmittelbar straft, so beruhet das Ansehen derselben auf Tradition, und folglich auf Geschichte.

Aber auch der Sinn der heiligen Urkunde, die den Willen Gottes (als das Fundament, worauf die Kirche errichtet ist) enthält, muss erforscht werden. Das Bemühen, diesen Sinn anzugeben, heisst die Auslegung der Offenbarung, und was ihn angiebt, der Ausleger derselben. Solcher Ausleger giebt es eigentlich fünf, wovon zwei befugte oder gültige, drei aber un-

befugte oder nur angebliche Ausleger der Offenbarung ſind. Die zwei gültigen Ausleger ſind:

I. der doctrinale, die Schriftgelehrſamkeit (*interpres divinus*, *qui fallere poteſt*);

II. der authentiſche, die reine Vernunftreligion (*interpres divinus*, *qui infallibilis eſt*);

die drei angeblichen Ausleger ſind:

III. der ſchwärmeriſche, das Gefühl;

IV. der geiſtlich deſpotiſche, die Kirche;

V. der weltlich despotiſche, der Staat.

I. Der doctrinale Ausleger eines Geſetzbuchs iſt der, welcher den Willen des Geſetzgebers aus den Ausdrücken, deren ſich derſelbe bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt. Der doctrinale Ausleger der h. Schrift muſs alſo auf dem hiſtoriſchen Wege, oder durch Geſchichte, Sprachkenntniſs, Alterthumskunde, Critik u. ſ. w., d. i. Gelehrſamkeit, nicht nur die Glaubwürdigkeit der h. Schrift, als eines Buchs, das die Offenbarung enthält, nachweiſen, ſondern auch den Sinn dieſer Offenbarung angeben. Da wir nun bei demjenigen Menſchen, welcher durch dieſe Schriftgelehrſamkeit die Gültigkeit und den Sinn der h. Urkunde erforſcht und angiebt, von allen andern Hülfsmitteln zur Auslegung z. B. von der Vergleichung des Sinnes der h. Schrift mit der Vernunftreligion abſtrahiren: ſo kann man ſagen, die Schriftgelehrſamkeit oder auch der Schriftgelehrte (abſtrahirt von allem dem, was derjenige, welcher die Schriftgelehrſamkeit beſitzt, ſonſt noch iſt) iſt der doctrinale Ausleger der h. Schrift (R. 162).

II. Der authentiſche Ausleger eines Geſetzbuchs iſt der untrügliche Ausleger deſſelben, und daher Niemand anders als der Geſetzgeber ſelbſt. Der authentiſche Ausleger der h. Schrift müſste alſo Gott ſelbſt ſeyn. Nun macht uns Gott (auſser der Offenbarung, denn dieſe ſoll eben erſt authentiſch ausgelegt werden,) ſeinen Willen nicht anders bekannt, als durch die reine Vernunftreligion. Religion iſt nehmlich die Erkenntniſs, daſs diejenigen Handlungsregeln (Maximen), welche von der

Vernunft für abſolut oder unbedingt (d. i. ohne alle Rückſicht auf ein wozu?) nothwendig erklärt werden, oder unſre Pflichten, der Wille Gottes ſind. Dieſe Religion iſt ein Product der Vernunft oder eine Vernunftreligion; denn die Befolgung des Sittengeſetzes unſrer Vernunft, oder der Grundſatz unſre Pflichten zu erfüllen, ſetzt ſie nothwendig voraus. Es iſt unmöglich, daſs ein Weſen, welches Bedürfniſſe hat, die aus ſeiner Natur entſpringen, den Grundſatz habe, ſeine Pflichten in der ſinnlichen Welt, in welcher es ſich vermöge ſeiner Natur befindet, zu erfüllen, ohne dabei voraus zu ſetzen, daſs auch ſeine Bedürfniſſe und ſeine daraus entſpringenden Wünſche dann, wenn er ſie ſeinen Pflichten unterordnet, können und werden erfüllt werden. Denn er müſste ſonſt ſeine Pflichten erfüllen, ohne alle Rückſicht auf ſeine Bedürfniſſe und Wünſche. Das iſt aber nicht möglich, weil wirklich bedürftig ſeyn, und die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe nicht wünſchen, ſich widerſpricht. Da nun die Befriedigung unſrer Wünſche nicht von unſerm Willen, ſondern von der Einrichtung und Regierung der Naturdinge abhängt, und dieſelbe doch unſrer Befolgung des Moralgeſetzes untergeordnet ſeyn ſoll, ſo folgt, daſs ſie, in dieſem Fall, von dem Willen eines vernünftigen Weſens abhängen muſs, welches die geſammte Natur mit allen ihren Geſetzen in ſeiner Gewalt hat, und will, daſs wir jenen Grundſatz haben, und das Sittengeſetz befolgen ſollen. Folglich kann Niemand das Sittengeſetz aufrichtig befolgen, oder bemühet ſeyn, nach jenem Grundſatze zu handeln, ohne einen Gott zu glauben, denn jene Vorausſezzung fordert das Daſeyn Gottes. Geſetzt alſo auch, daſs der Tugendhafte ſich dieſes Glaubens nicht deutlich bewuſst wäre, ja ſelbſt theoretiſch das Daſeyn Gottes läugnete, ſo glaubt er dennoch in ſeinem Herzen an Gott, ſ. Gott. Dieſer Glaube heiſst der reine Religionsglaube oder der Vernunftglaube an Gott, welcher die ganze reine Vernunftreligion in ſich enthält, die aus demſelben logiſch entwickelt werden kann. Beide, der Religionsglaube und die Vernunftreligion heiſsen rein, wenn ihnen nichts empiriſches oder aus der Erfahrung abgeleitetes beigemiſcht iſt; wenn alſo weder die Beſchaffen-

heit der Natur, noch die Ausſprüche der Offenbarung auf ſie einfließsen. Der Glaube hingegen an das, was die Offenbarung lehrt, ſo wie an die Offenbarung ſelbſt (der Kirchenglaube), iſt, weil er ein auſser der Vernunft liegendes Factum (nehmlich daſs eine Offenbarung vorhanden iſt, und dies oder jenes lehrt) vorausſetzt, empiriſch oder aus einer Erfahrung (vom Daſeyn und Inhalt einer Offenbarung) entſprungen. Der reine Religionsglaube iſt *a priori*, denn er iſt, wie wir geſehen haben, nothwendig und allgemein in jedem bedürftigen moraliſchen Weſen. Der Offenbarungsglaube iſt aber, eben weil er ſich auf ein Factum gründet, zufällig; es iſt ſehr wohl möglich, daſs ihn Jemand nicht habe, z. B. wer nichts von einer Offenbarung weiſs, oder ſich nicht davon überzeugen kann, daſs eine Offenbarung möglich ſei.

2. Der reine Religionsglaube, oder die aus demſelben entwickelte Vernunftreligion iſt nun der authentiſche Ausleger der Offenbarung, d. h. von der Vernunftreligion weiſs ich gewiſs, daſs ſie der Wille Gottes iſt, daher darf in der Offenbarung nichts zu finden ſeyn, was der Vernunftreligion widerſpricht, ſonſt würde ſie der Tugendhafte entweder gänzlich verwerfen, und ſie nicht für Offenbarung anerkennen; oder wenn er aus andern äuſsern (Zeichen und Wundern) und innern Gründen (dem ganzen Geiſt der h. Schrift und der Pflichtwidrigkeit, die Kirche, wenn ſie wirklich auf den Endzweck der Gottheit, Moralität, hinarbeitet, aufzulöſen, und in den ethiſchen Naturzuſtand zurück zu treten) ſie für Offenbarung anerkennt, ſo muſs ſie zur Erfüllung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote hinwirken, und folglich der reinen Vernunftreligion oder dem entſchiedenen Willen Gottes gemäſs ausgelegt werden. Das heiſst, was die Offenbarung als den Willen Gottes von uns fordert, kann nie etwas Pflichtwidriges ſeyn, es müſste entweder etwas bloſs Erlaubtes, oder unſre Pflicht ſelbſt ſeyn. Stünde das bloſs Erlaubte, was die Offenbarung von uns fordert, in gar keinem Zuſammenhange weiter mit unſrer Moralität, als bloſs dem, daſs es erlaubt wäre, ſo würde folgen, daſs wir noch durch ein anderes Verhalten das leiſten können, was wir doch nach der Vernunftreligion nur durch ein mo-

ralifches Verhalten leiften können, nehmlich den Willen Gottes erfüllen. Diefe Folgerung würde nun den moralifchen Lebenswandel entweder überflüfsig oder unzulänglich machen; im erftern Falle wäre fie der Moralität entgegen, im letztern Falle widerfpräche fie der reinen Vernunftreligion, welche die Moralität für zulänglich für die Erwartungen des Menfchen (nehmlich des Wohlgefallens Gottes, welches in der Regierung der Welt zur Wohlfahrt des moralifchen Menfchen beftehet, weil diefer den Willen Gottes befolgt) erklärt. Wenn daher die Offenbarung in der h. Schrift etwas fordert, was nach dem Sittengefetz der Vernunft blofs erlaubt ift, fo mufs es als Zweck oder als Mittel mit unfern Pflichten in Verbindung ftehen. Als Zweck ift es nicht möglich, weil Pflichterfüllung keinen Zweck haben kann, indem fie Zweck an fich felbft ift; denn man kann feine Pflicht nicht wozu erfüllen, weil man fonft nicht aus Pflicht, oder um der Pflicht willen, fondern nur um das wozu willen, welches wir zu erlangen wünfchten, alfo aus Neigung oder Abneigung, d. i. nicht moralifch (abfolut gut), fondern nur klug (relativ gut oder nützlich) handeln würde. Alle Pflichterfüllung, wenn fie diefen Namen verdienen foll, mufs daher blofs darum gefchehen, weil fie Pflicht ift. Folglich kann das Erlaubte, was die Offenbarung fordert, nur ein Mittel zur Pflichterfüllung feyn. Da nun der reine Religionsglaube die Moralität zur Grundlage hat, der empirifche Offenbarungsglaube aber nur als Mittel zur Pflichterfüllung dienen kann, fo kann er auch nur ein Hülfsmittel des reinen Religionsglaubens und der Vernunftreligion, nie aber der Zweck derfelben feyn.

3. Die reine Vernunftreligion ift alfo der authentifche Ausleger der Offenbarung, d. h. wenn fie etwas für den Sinn derfelben erklärt, fo erklärt damit der Gefetzgeber fein Gefetz felbft. Denn das Moralgefetz ift der unmittelbare Wille der Gottheit, fobald alfo eine Stelle der h. Schrift zu dem Sinne des Moralgefetzes gedeutet wird, fo find wir gewifs, dafs wir damit den Willen Gottes in diefer Stelle haben. So wie

nehmlich weder ein Irrthum, noch ein Betrug entsteht, wenn der Gesetzgeber selbst einer Stelle seines Gesetzbuches, welche etwa so dunkel ist, dass der Sinn derselben zweifelhaft, oder dass es selbst wahrscheinlich ist, sie habe ursprünglich von etwas anderm, etwa Temporellen handeln sollen, einen andern Sinn giebt und sie selbst auslegt, und damit seinen Willen erklärt, so ist die Auslegung der Offenbarung in der h. Schrift zum Zweck der reinen Vernunftreligion nie weder ein Irrthum, noch ein Betrug. Denn wir erhalten dadurch stets den Willen Gottes, und erhalten ihn auch nicht unvollständig, wie man meinen könnte, wenn man etwa sagen wollte, diese Stelle enthält einen andern Willen, der nun wegerklärt wird; indem ja gezeigt worden, dass die reine Vernunftreligion, in Ansehung dessen, was der Mensch zu thun hat, nicht unvollständig ist, da die Offenbarung nichts zu derselben hinzusetzen kann, was der Mensch ausser der Pflichterfüllung noch zu thun habe, als etwa solche Mittel, die sie befördern und zur Aufrechthaltung der sichtbaren Kirche abzwecken.

4. **Verhältniss dieser beiden Ausleger zu einander.** Der **doctrinale** Ausleger ist der Zeit nach der erste. Das heisst, die Geschichte, welche das Hülfsmittel zur Untersuchung des Ursprungs einer h. Schrift und der darin enthaltenen Offenbarung ist, die Kenntniss der alten, jetzt todten Sprachen, worin die h. Schrift geschrieben ist, und die in den Ländern gesprochen wurde, wo die h. Schrift zuerst anerkannt wurde, und andre Kenntnisse, d. i. die **Schriftgelehrsamkeit** muss den Ursprung und den Sinn der Offenbarung zuerst erforschen. Dann aber nimmt das Geschäft des reinen Religionsglaubens oder der Vernunftreligion seinen Anfang. Dieser **authentische** Ausleger ist der **Würde** nach der erste d. i. der **oberste** Ausleger. Der **doctrinale** Ausleger legt dem **authentischen** die Resultate seiner Untersuchungen zum Spruch vor, welcher, wenn er nichts der Vernunftreligion widersprechendes darin findet, sondern dass der Geist derselben ist, die Offenbarungsbedürftigen zur

reinen Vernunftreligion hinzuleiten, in dem Ausspruch bestehet: die h. Schrift kann das Ansehen einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ferner behaupten, denn der Wille Gottes ist wirklich in derselben enthalten. Dieser Ausspruch ist hinreichend zur Erhaltung des Offenbarungsglaubens, da alsdann Niemand beweisen kann, daſs dasjenige, was Offenbarung seyn kann, und sein Ansehen als solche bisher unter uns behauptet hat, keine Offenbarung sei. Und so kann der Offenbarungsglaube alsdann denen, welche, wenn sie ihn verlören, in einen ethischen Naturstand treten, d. h. alle gemeinschaftliche Bearbeitung ihrer selbst und andrer zur moralischen Besserung aufgeben würden, ferner zur Stärkung ihres reinen Vernunftglaubens dienen. Denn diese haben eben so ein auf göttliches Ansehen gegründetes ethisches Gesetzbuch, oder eine h. Schrift nöthig, als diejenigen ein juridisches Gesetzbuch (Landrecht) nöthig haben, welche dem in aller Menschen Herzen geschriebenen Codex des Naturrechts nicht gehorchen, und ihre Pflichten als Staatsbürger nicht erfüllen würden. Da wir also nun in der h. Schrifft eine von alten Zeiten her anerkannte Offenbarung vorfinden, und sie, ihren äuſsern Merkmalen (Wundern und Zeichen) und ihrem Inhalt nach (Gottes Willen), Offenbarung seyn kann; so wäre es eine gänzliche Auflösung der Kirche, und ein unerlaubter Zurücktritt in den ethischen Naturstand, wenn man sie geradezu verwerfen wollte. Der Schriftgelehrte muſs daher, nachdem er zuerst ihr Ansehen beurkundet, und solches von dem reinen Religionsglauben zuoberst ist bestätigt worden, allerdings auch den Sinn jeder Stelle der Offenbarung erforschen, aber sodann auch dem Religionsphilosophen (welches er selbst in einer und derselben physischen Person seyn kann, obwohl in Rücksicht auf Auslegung in zwei moralischen Personen ist) zur Prüfung und obersten Entscheidung vorlegen.

5. Wenn also die Offenbarung etwas von uns fordert, oder lehrt, so muſs die reine Vernunftreligion zu oberst entscheiden, ob wir auch den Sinn der Offenbarung richtig verstehen. Was sie nehmlich

lehrt, das mufs entweder als Mittel auf Moralität abzwecken, oder fich auf Moralität gründen, oder felbft eine Pflicht feyn. Vorausgefetzt alfo, dafs ein Buch die Offenbarung enthalte, fo kann der blofs gelehrte Ausleger deffelben, wenn er auch mit allen Hülfsmitteln der gelehrten Auslegungskunft, Sprachen, Alterthumskunde u. f. w. ausgerüftet wäre, aber etwa keine practifche Vernunft oder Anlage zur Moralität hätte, folglich des reinen Religionsglaubens unfähig wäre, nie wiffen, ob er fich nicht dennoch in dem Sinne der Urkunde irrte. Denn er könnte einen höchft wahrfcheinlichen buchftäblichen Sinn herausbringen, der aber doch der Moralität entgegen feyn, oder auch nur nichts für fie enthalten könnte. Dann wäre aber das unmöglich der Sinn diefer Stelle des Offenbarungstextes, und fie müfste folglich einen den gelehrten Regeln der Exegefe nach weniger wahrfcheinlichen, oder gezwungenen, aber doch dem moralifchen Inhalt nach richtigen Sinn haben; welches aber nur die reine Vernunftreligion beurtheilen kann. Bei dem reinen Religionsglauben allein weifs man nur die allgemeinen practifchen Regeln (Gebote oder Verbote), welche Gott unfern Handlungen vorfchreibt, mit Sicherheit, indem unfere eigene Vernunft fie uns als Gottes Willen gebietet, und kann folglich mit ihm allein mit Sicherheit entfcheiden, ob die Erklärung einer Stelle der Offenbarung mit jenen Regeln zufammenftimmt, und daher den richtigen Sinn angiebt oder nicht.

6. Hierzu kömmt endlich noch, dafs die reine Vernunftreligiou allein das dem Geifte nach verftehen kann, was die Offenbarung uns dem Buchftaben nach lehrt und vorfchreibt. So lange nehmlich der Ausleger der Offenbarung bei dem buchftäblichen Sinn derfelben ftehen bleibt, weifs er blofs Lehren und Vorfchriften; erft dann, wenn er fich zum reinen Religionsglauben erhebt, fieht er den Zweck, den Sinn, den eigentlichen Geift diefer Lehren und Vorfchriften ein. Sähe er aber auch dann noch diefen Sinn nicht ein, fo müfste offenbar diefe Stelle nicht zum Zweck einer Offenbarung tauglich, d. i. keine Offenbarung feyn, oder die reine

Vernunftreligion mufs erst noch einen Sinn darin finden, das heifst, sie zu ihrem Zweck auslegen. So sammlet also der doctrinale Ausleger die Ausfprüche, Lehren und Vorschriften der Offenbarung, um daraus ein System zusammenzustellen, für ein bestimmtes Volk und eine bestimmte Zeit, welches System sich auf den Kirchenglauben gründet, oder welches auf das Ansehen der Offenbarung angenommen, im objectiven Sinne, der Kirchenglaube ist. Der authentische Ausleger zeigt, was dieses System für einen moralischen Sinn und Zweck habe, und macht dadurch diesen Sinn für alle Welt gültig; dahingegen das System selbst, als das einer unmittelbaren Offenbarung, nur für die zur Kirche gehörigen Mitglieder gültig ist. So wird also das kirchliche gemeine Wesen (die ethische Gesellschaft, welche die Kirche heifst) zur Religion hingeführt, die jederzeit auf Vernunft gegründet seyn mufs, weil sie für alle Menschen gelten soll; die aber für diejenigen, welche das Ansehen der Offenbarung bedürfen, durch diese eine besondere Stärke erhält (R. 162).

7. Beispiel. Um dieses an einem Beispiele zu zeigen, nimmt Kant Pfalm 59, 11 — 16., wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entsetzen weit geht, angetroffen wird. Die Stelle heifst nach Knapps Uebersetzung: Gott läfst mich Rache*) sehn an meinen Feinden. Doch vertilg sie nicht! — sonst vergäfs es mein Volk: Sondern treib sie umher, durch deine Macht! Wirf sie hinab (in die Cisterne)! Herr unser Schild! Sünde ists, was ihr Mund, was ihre Lippen reden: Aber lafs sie gefangen werden in ihrem Stolz! Sie reden nichts als Fluchen und Lästern. Vertilg sie im Grimm, vertilg sie, dafs sie nicht mehr sind! Und alle Welt erkenne, dafs Gott Herr über Jacob sei! Dann mögen sie wiederkommen am Abend, mögen umherlaufen wie Hunde, und die Stadt durchwandern; mö-

*) Luther übersetzt Lust; Michaelis und Knapp aber Rache.

gen umherirren, nach Speiſe, hungrich und ohne Herberge! Michaelis (Moral 2ter Theil. S. 202) billigt dieſes Gebet, und ſetzt hinzu: „die Pſalmen ſind inſpirirt: wird in dieſen um Strafe gebeten, ſo kann es nicht unrecht ſeyn: und wir ſollen keine heiligere Moral haben als die Bibel.“ Er will alſo nicht die reine Vernunftreligion zum Ausleger dulden, ſondern das Sittengeſetz der Vernunft ſoll vor der Auslegung des Schriftgelehrten und dem von ihm erforſchten buchſtäblichen Sinne ſchweigen; oder, wie vielleicht Michaelis behaupten würde, durch die Bibel muſs erſt beſtimmt werden, was reine Vernunftreligion iſt. Das letztere iſt aber ein Widerſpruch; denn die Bibel kann uns wohl die reine Vernunftreligion der Zeit nach zuerſt in ihrer Lauterkeit gelehrt haben, aber darum kann dieſe doch, ihrem Urſprunge nach, nicht aus der Bibel entſpringen, weil ſie dieſem ihren Urſprunge nach Offenbarungsreligion und nicht Vernunftreligion wäre. Kant fragt daher, ob die Moral nach der Bibel ausgelegt werden ſoll? dann wäre der Schriftgelehrte der oberſte Ausleger der Offenbarung, und der reine Religionsglaube wäre ein Unding; oder ob die Offenbarung nach der Moral, der Grundlage des reinen Religionsglaubens und dem Zweck der reinen Vernunftreligion ausgelegt werden, d. i. dieſe der oberſte Schriftausleger ſeyn müſſe? Offenbar widerſpricht der angeführten Stelle aus den Pſalmen eine andere im Neuen Teſtamente, nehmlich Matth. 5, 43. 44. wenn die im Alten Teſtamente buchſtäblich verſtanden wird, Chriſtus ſagt nehmlich: „Ihr habt gehört, daſs geſagt iſt (nehmlich wie Matth. 5, 27. zu den Alten) du ſollſt deinen Nächſten lieben und deinen Feind haſſen. Ich aber ſage euch: Liebet eure Feinde; ſegnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch haſſen; bittet für die, ſo euch beleidigen und verfolgen.“ Dieſe Stelle des Neuen Teſtaments iſt doch auch inſpirirt, das heiſst, beide ſollen eine göttliche Offenbarung enthalten, und können ſich daher einander nicht widerſprechen. Es giebt daher hier der reine Religionsglaube den Ausſchlag, nach ihm kann der buchſtäbliche Sinn in der Stelle aus den Pſalmen, wenn ſie zur Offenba-

rung als folcher gehören foll, nicht ftatt finden. Man mufs daher bei derfelben entweder eine moralifche, d. i. der reinen Vernunftreligion gemäfse Auslegung annehmen, oder zugeben, dafs diefe Stelle gar nicht im moralifchen, fondern im juridifchen Sinne zu verftehen, und in derfelben gar nicht von einem Gebete zu Gott, als dem moralifchen Oberherrn der Welt, die Rede fei. Soll eine moralifche Auslegung der Stelle ftatt finden, fo könnte man fagen, der Pfalmift gebrauche hier leibliche Feinde als ein Symbol der geiftlichen Feinde, der böfen Neigungen. Diefe müffe man allerdings wünfchen fo zu befiegen, dafs es uns ein moralifches Vergnügen mache, ihrer Herr geworden zu feyn. Und in dem Pfalm werde um Gottes Beiftand dazu gebeten.

8. Ift aber diefe Auslegung für manche Stellen zu gezwungen, fo bleibt noch die Annahme übrig, dafs in der ganzen Stelle keine moralifche, fondern jüdifch-theokratifche Vorftellung herrfche. Der Jude dachte fich nehmlich den Herrn Himmels und der Erden als das Oberhaupt feiner Staatsverfaffung (politifchen Regenten) und folglich als den oberften Richter. Der Pfalmift ftellt nun vor, wie er, im Procefs mit feinen Feinden, feine Klage über fie vor diefen oberften Richter bringt, und darauf anträgt, feine Gegner auf das härtefte zu beftrafen. Dadurch wird alfo gar nicht die Rachfucht, welche eine die Moralität angehende Gefinnung ift, gebilligt, fondern vielmehr ein Beifpiel davon gegeben, dafs man im Staate fich nicht gegen feine Feinde felbft Recht verfchaffen und fie beftrafen, fondern das Recht gegen fie und die Beftrafung derfelben bei dem Richter nachfuchen müffe. Diefe Vorftellung fichert wenigftens die Legalität der Forderung Davids, indem es dem Kläger erlaubt ift, auf noch fo harte Beftrafung des Beklagten bei dem Richter anzutragen, durch welche juridifche Erlaubnifs (Befugnifs) nicht die moralifche Erlaubnifs zur Rachfucht (welche eine Herzensgefinnung ift) gegeben wird. Nun ift aber der Geift des A. Teftaments hauptfächlich Legalität, fo wie der des N. Teftaments Moralität. Eben fo ift auch Röm. 12, 19. zu verftehen, wo es heifst: die Rache (die Befugnifs zu

ftrafen) ift mein, ich will vergelten, fpricht der Herr (5 Mof. 32, 35). Man legt diefe Stelle gemeiniglich als moralifche Warnung vor Selbftrache aus*), ob fie gleich wahrfcheinlich nur andeutet, dafs die Chriften das in jedem Staat geltende Gefetz beobachten follten, die Genugthuung für Beleidigungen im Gerichtshofe des Staatsoberhaupts nachzufuchen, fo wie es in der jüdifchen Theokratie gewefen fei, da auch die Beftrafung des Beleidigers, Gottes, als des Staatsoberhaupts, Sache gewefen fei.

9. Diefe Behauptung Kants, dafs der reine Religionsglaube der oberfte Ausleger der Offenbarung feyn müffe, ift auch keine neue Maxime (Handlungsregel). Man hat es mit allen alten und neuern heiligen Büchern, von denen man behauptete, fie enthielten eine Offenbarung, fo gemacht. Vernünftige, wohldenkende Volkslehrer haben immer gefucht, den Sinn der Worte mit dem, was die reine Vernunftreligion fordert und vorausfetzt, in Uebereinftimmung zu bringen. So machten es z. B. die Moralphilofophen der Griechen und Römer mit ihrer fabelhaften Götterlehre, fie legten ihr einen moralifchen Sinn unter. Sie verwarfen nicht etwa den Volksglauben, den fie vorfanden, weil daraus vielleicht ein gänzlicher und dem Staat gefährlicher Unglaube, oder Atheismus entftanden wäre. Sondern fie erklärten den Polytheismus (die Vielgötterei) für eine fymbolifche Vorftellung (oder Perfonificirung) der Eigenfchaften des einigen göttlichen Wefens. Sie gaben den mancherlei lafterhaften Handlungen und wilden aber doch fchönen Träumereien ihrer Dichter einen myftifchen Sinn, und machten dadurch alles moralifch. Auch die fpätern Juden und felbft die Chriften deuteten auf diefe Weife, jene das A. Teftament und die Träume ihrer Rabbinen, diefe das N. Teftament, welches aber

*) *Semleri paraphrafis epistol. ad Romanos ad h. l. p. 320. Ultionis enim quafi amor hoc fuadet, ut iras obfequamur; quod Paulus vetat.*

bei manchen, z. B. einem Origines und andern Kirchenvätern, oft sehr gezwungen ausfiel. So deutete Luther das hohe Lied von der wechselseitigen Liebe Christi und der Kirche zu einander, welche unter dem Symbol der Wechselliebe zwischen einem Bräutigam und seiner Braut vorgestellt würden. Eben so deuten die Muhammedaner ihren Koran, z. B. in den Stellen, wo er das aller Sinnlichkeit geweihete Paradies beschreibt, und die Indier ihre heiligen Bücher, die sie Bedas nennen.

10. Wie ist es aber möglich, dass der moralische Sinn nicht zuweilen dem buchstäblichen Sinne des Volksglaubens z. B. der Indier, Muhammedaner und dergl. ganz entgegen ist; so dass sich letzterm allemal ein moralischer Sinn unterlegen läst? Daher, weil lange vorher, ehe ein solcher Volksglaube entstand, die Anlage zu einer moralischen Religion schon in der menschlichen Vernunft verborgen lag. Diese Anlage äusserte sich freilich anfänglich bloss durch gottesdienstliche Gebräuche, z. B. Opfer, Reinigungen u. dergl., woraus eben ein solcher Volksglaube entsprang. Endlich veranlassten jene rohe Aeusserungen der moralischen Anlage des Menschen angebliche Offenbarungen, und legten so unvermerkt auch etwas von dem Character ihres eigenen übersinnlichen Ursprungs (nehmlich aus der im Menschen befindlichen Anlage zur Moralität) in diese Dichtungen (einer Offenbarung), die das Fundament des Volksglaubens sind. So muss sich also jeder Glaubenssatz in einem solchen Volksglauben mit den moralischen Glaubenssäzzen in Uebereinstimmung bringen lassen, da nothwendig in dem erstern etwas von dem Character der moralischen Anlage zu finden seyn muss, aus der er entsprungen ist.

11. Aber kann man eine solche moralische Auslegung nicht der Unredlichkeit beschuldigen? kann man nicht den Einwurf machen, dass derjenige, welcher einer Stelle der Offenbarung einen solchen Sinn unterlegt, vorsätzlich täusche, indem er Andere wolle glauben machen, dass die Stelle einen Sinn habe, von dem er doch selbst wohl wisse, dass er nicht darin liege?

Die Antwort ist: Nein. Denn man will mit der moralischen Auslegung oder Deutung einer Stelle der Offenbarung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practischen Regeln der reinen Vernunftreligion zusammenstimmt,

a. nicht behaupten, dafs die Verfasser der heiligen Bücher und Symbole (Glaubensbekenntnisse) des Volksglaubens wirklich diesen Sinn haben ausdrücken wollen. Denn es ist ja die doctrinale Auslegung, welche diesen Sinn bestimmen mufs, und die blofse Vernunft kann nicht (*a priori*) wissen, was ein Mensch müsse gedacht haben, als er eine Stelle seines Buches niederschrieb. Das kann nur die doctrinale Auslegung, oder dieser Mensch selbst als authentischer Ausleger seiner eigenen Werke angeben. Was aber Göttliches (zur reinen Vernunftreligion gehörendes) in dem Vortrage des Schriftstellers liege, was also darin Offenbarung seyn könne, das kann allerdings die blofse Vernunft, ohne alle historischen Beweise, folglich ohne alle Schriftgelehrsamkeit, entscheiden. Es kömmt nur darauf an, ob der moralische Sinn, den wir einer Stelle der Offenbarung geben, der einzige ist, nach dem wir aus derselben etwas für unsere Besserung ziehen können. Uebrigens kann man zugeben, dafs der menschliche Schriftsteller etwas anders unter der zu erklärenden Stelle verstanden habe, und dafs folglich der moralische Sinn derselben nicht der einzige sei. Denn es kann uns zum Zweck der Religion (obwohl nicht zu andern Zwecken) gleichgültig seyn, wie sich der Mensch das dachte, was er Behufs der Religion, als Offenbarung niederschrieb; uns liegt blofs daran, wie wir uns das denken müssen, was darin Göttliches, d. i. auf unsere Besserung abzweckendes ist (R. 47 *).

b. Durch die moralische Auslegung nimmt man also nur die Möglichkeit an, dafs eine Stelle in einem h. Buche, das Offenbarung enthält, so verstanden werden könne. Es ist sogar Pflicht, in der h. Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie stehet (oder sie

κατα ἀναλογιαν της πιστεως zu erklären, Röm. 12, 6.), denn man erreicht dadurch den Zweck der Offenbarung, und das ist alles, was von einem Lehrer der Religion gefordert werden kann, der nicht die Geschichte der Privatmeinungen der ersten Lehrer der geoffenbarten Religion, sondern was in ihren Reden Göttliches ist, vortragen soll. Es kömmt nehmlich hierbei alles darauf an, daſs der Zweck, Besserung der Menschen, erreicht werde, hiernach muſs man in der Religion (obwohl nicht in der Geschichte, Hermeneutik u. s. w.) alles beurtheilen. So machte es Jesus selbst (nach Luc. 9, 50), wo er von Jemanden, dessen Bemühungen von denen der Jünger Jesu abwichen, aber dasselbe Ziel (Bewirkung des Glaubens an den Lehrer der göttlichen Religion) erreichen muſsten, sagt: wehret ihm nicht, denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns (R. 106.). Da nun die Moralität der Menschen doch die Endabsicht der ganzen Offenbarung seyn muſs, so kann uns jeder historische Sinn einer Stelle (das, was sich der menschliche Verfasser dabei gedacht hat), wenn er gar nicht auf das Moralische abzweckt, in Rücksicht auf den eigentlichen Zweck der Offenbarung sehr gleichgültig seyn. Lesen wir daher die Offenbarung als solche, so ist es uns schon hinreichend, wenn das, was wir in derselben lesen, einen auf Moralität abzweckenden Sinn haben kann. Und wir ziehen dann mit Recht zu unsrer Absicht diesen Sinn einem jeden andern bloſs historischen vor, der nichts Moralisches enthält, auf nichts Moralisches führt, und daher, in Rücksicht auf Moralität, todt ist an ihm selber (Jac. 2, 17.) (R. 157. ff.).

12. Wird also eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen, so ist dieses nur unter der Voraussetzung möglich, daſs sie, als von Gott eingegebene (inspirirte) Schrift, auf Moralität abzwecke, oder nützlich sei: „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit (Ermahnung zu einem tugendhaften Leben) (2 Tim. 3, 16.). Die Vernunftreligion ist also das Kriterium oder Princip aller Schriftauslegung zu dem Zweck einer wahren Religion, und also der Geist Gottes (der unfehlbare Führer zur Moralität), der uns in alle (zur Religion gehö-

rende) Wahrheit leitet" (Joh. 16. 13.). Dieser Geist Gottes (die ächte reine Vernunftreligion, die in der Offenbarung zu finden ist) belehrt uns über den Willen Gottes und belebt uns mit Grundsätzen zu Handlungen (eben durch die Vorstellung, dass diese Grundsätze der Wille des Herrn der Welt sind). Er bezieht alles, was die Schrift von der Art enthalten mag, dass es nur der Offenbarungsglaube (welcher, weil er sich auf ein Factum gründet, auch der historische Glaube genannt werden kann) annimmt, auf die Regeln (moralische Vorschriften) und Triebfedern (der Pflicht, oder) des reinen Religionsglaubens (welcher, weil er bloss aus der Moralität entspringt, auch der moralische Glaube heissen kann). In jedem Kirchenglauben ist daher die Beziehung auf den reinen Religionsglauben dasjenige, was darin eigentlich Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muss daher von dem Grundsatze ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und man kann das ewige Leben (den Weg zum höchsten Gut, zur Bestimmung des Menschen) (Joh. 5, 39) nur darin finden, so fern sie von diesem Grundsatze zeugt (R. 161. f.).

III. Der schwärmerische Ausleger ist derjenige, welcher sich anmasst, das innere Gefühl, d. i. die Art, wie ein Mensch in Ansehung seiner Lust oder Unlust afficirt wird, an die Stelle des authentischen Auslegers zu setzen, und daher mit gänzlicher Verachtung des doctrinalen Auslegers das Amt des authentischen Auslegers usurpirt. Das Gefühl, das manche daher das innere Licht nennen, soll, nach der Behauptung mancher, den wahren Sinn der h. Schrift, so wie den göttlichen Ursprung derselben erkennen. Nun ist nicht zu leugnen, dass wer sie liest, oder ihren Vortrag hört, Achtung für ihre Vorschriften und einen Antrieb sie zu befolgen fühlen muss. Denn da die h. Schrift uns das Moralgesetz vorhält, wir uns aber dasselbe nicht ohne Achtung oder moralisches Gefühl vorstellen können (s. Achtung), so muss uns auch der Inhalt der h. Schrift, wenn wir uns denselben vorstellen, mit Ach-

tung erfüllen, und wir können nicht anders, als diesen Inhalt für den Willen Gottes erkennen. Auch wird derjenige, welcher ihre Lehren befolgt, oder das thut, was sie vorschreibt, allerdings, durch seine Zufriedenheit mit sich selbst, finden, dass sie von Gott sei (Joh. 7, 17.). Aber eben so, wie wir aus dem Gefühl nicht die Erkenntniss der Gesetze, und dass diese moralisch sind, ableiten können, sondern das Gefühl vielmehr auf diese Erkenntniss folgt; eben so wenig kann aus diesem Gefühl abgeleitet werden, dass etwas der Wille Gottes sei, welches dasselbe ist mit der Forderung, dass etwas durchs Moralgesetz vorgeschrieben sei, noch weniger aber kann daraus gefolgert werden, dass etwas die unmittelbare Wirkung Gottes (Offenbarung) sei. Das Gefühl der Achtung und Ermunterung zum Guten, das sich bei der Lesung der h. Schrift, oder Anhörung ihrer Lehren in uns regt, können wir auch nicht etwa für die untrügliche unmittelbare Wirkung des Einflusses Gottes auf die Abfassung der h. Schrift halten; a) weil wir sonst diese Wirkung nur Einer Ursache zuschreiben würden, da doch, wenn die Ursache einer Wirkung uns unbekannt ist, mehrere Ursachen derselben statt finden können; b) weil wir wissen, dass die Moralität des Gesezzes, und also der Lehre, welche in der h. Schrift vorgetragen wird, die Ursache unsers Gefühls ist; c) weil es sogar Pflicht ist, dieses Gefühl von dem Einfluss der Moralität des in der h. Schrift enthaltenen Gesetzes auf uns abzuleiten, indem sonst aller Schwärmerei Thür und Thor geöffnet werden würde, wenn wir das Gefühl des Einflusses Gottes auf uns, so wie die Wirkung einer Natursache, zu erkennen behaupten wollten. Zugleich würde dadurch das moralische Gefühl jedes Schwärmers in dieselbe Classe gesetzt, und so um seine ganze Würde gebracht werden. S. Achtung.

2. Ein Gefühl ist aber, als solches, nichts objectives (etwas, was allgemein in jedem Wesen seyn müsste), sondern subjectiv (bloss eine Modification des innern Sinnes des Fühlenden). Es gilt also nur bloss für denjenigen, der es hat. Folglich kann Niemand sein Gefühl als einen Erkenntnissgrund für Andre gebrauchen, und ihnen zu-

muthen, ihre Ueberzeugung von der Aechtheit einer Offenbarung, oder dem Sinne derſelben, auf ſein Gefühl zu gründen. Das Gefühl kann überhaupt nichts lehren, man kann nichts dadurch erkennen, ſondern es iſt nur ein Zuſtand des Gemüths (R. 164. f.).

IV. Aber es treten noch zuweilen zwei andre Prätendenten zum Amte der Ausleger auf, welche doch weniger ſelbſt auslegen, als über ſtreitige Auslegungen zu entſcheiden, ſich herausnehmen, und dadurch in der That ſich der Würde nach über alle andere Ausleger erheben, und ihnen Geſetze vorſchreiben. Der eine iſt der geiſtlich deſpotiſche, oder derjenige, der ſich anmaſst vorzuſchreiben, wie der doctrinale Ausleger auslegen ſoll, und daher auch das Amt des authentiſchen Auslegers uſurpirt. Das geſchieht, wenn die gröſsere Anzahl der Schriftgelehrten (Kleriker, Geiſtliche) ihre Auslegung gegen die von der ihrigen abweichende Meinung der geringern Anzahl mit Gewalt durchſetzt, und den Sinn der h. Urkunde nach der Mehrheit der Stimmen entſcheidet. Denn da bei der doctrinalen Auslegung öfters der Sinn einer Stelle der h. Schrift zweifelhaft iſt, ſo gerathen die Ausleger darüber in Streit, was der Verfaſſer eines Buchs wohl gemeint habe. Man fühlt dann, daſs der authentiſche Ausleger entſcheiden müſſe, und da im Staat der Sinn des Geſetzes nach der Mehrheit der Stimmen der Repräſentanten des Souverains entſchieden wird; ſo glaubt man, daſs auch in der Kirche der Sinn des Geſetzbuchs nach der Mehrheit der Stimmen der Repräſentanten der Kirche (d. i. durch die Pluralität der in einer Synode oder in einem Concilium verſammelten Kleriker oder Geiſtlichen) müſſe entſchieden werden. Allein zwiſchen einem Staat und einer Kirche iſt der Unterſchied, daſs in dem erſtern der Geſetzgeber in den Repräſentanten wirklich vorhanden, und alſo ihre Auslegung nach der Pluralität wirklich authentiſch iſt; dahingegen in der Kirche Gott der Geſetzgeber iſt, und hier es unmöglich nach der Pluralität der Geiſtlichen auszumitteln, was der Wille Gottes ſei. Denn dieſe gröſsere Anzahl kann gerade den Geſinnungen nach die verderbtern,

oder den Kenntnissen nach die unwissendern in sich fassen, und daher den Willen Gottes am wenigsten treffen. Ja, da gemeiniglich die Anzahl der gelehrten und vortrefflichen Menschen in jeder Menschenclasse die kleinere ist, so folgt, dass gerade für das Gegentheil des göttlichen Willens, oder für etwas, das nicht Wille Gottes ist, durch die Mehrheit werde entschieden werden. Die Erfahrung hat das auch bestätigt, indem eben daher die vielen Satzungen und ungegründeten Meinungen in den christlichen Glauben gekommen sind, und die sogenannten, durch die Kirche (eigentlich Mehrheit der die Kirche repräsentirenden Kleriker) verdammten Ketzer die Wahrheit auf ihrer Seite hatten. Die durch die Geistlichen repräsentirte Kirche ist also ein unbefugter Ausleger der h. Schrift, und da er die auf ächte Gelehrsamkeit, ja selbst dem Vernunftglauben gegründete Auslegung, und ihre Vertheidiger unterdrückt, und letztere wohl gar verfolgt, so kann er der geistlich despotische Ausleger genannt werden.

V. Der weltlich despotische Ausleger, oder derjenige, der sich anmaßt vorzuschreiben, wie der authentische und doctrinale Ausleger auslegen sollen, und daher nicht das Amt eines authentischen Auslegers usurpirt, sondern einen neuen Ausleger vorstellt, der bloss darum, weil er die Gewalt zu zwingen hat, auch zu einer ihm gefälligen Auslegung zwingen will, und darum auch der schimärische Ausleger genannt werden kann. Dieser Ausleger ist der Staat, und seine Auslegung ist die unausstehlichste von allen. Denn der Staat, als solcher, ist weder Schriftgelehrter, noch Religionsphilosoph, und fordert darum nicht bloss den blinden Gehorsam, den die Kirche will, dessen Grundlage der sogenannte Köhlerglaube ist, sondern gleichsam das Verschliessen aller Sinne gegen Gründe, und also einen sinnlosen Gehorsam, der sich auf das *sic volo*, *sic jubeo*, *stat pro ratione voluntas* gründet, und meint also, seine Glieder zum Glauben dressiren zu können, daher auch Kant die Orthodoxie, die daraus entspringt, die brutale nennt. Der Staat, wenn er sich das Amt eines Auslegers der h. Urkunde, oder welches eben so viel ist, das Amt gewisse Lehren und Symbole

durch ſeine in Händen habende Gewalt vorzuſchreiben, anmaſst, thut etwas, wovon er nichts verſteht, und wovon er nicht einmal weiſs, was er thut. Denn er glaubt nicht, daſs er die Schrift auszulegen ſich anmaſse, ſondern ſetzt gewiſſe Kleriker dazu feſt, welche den Sinn der h. Urkunde beſtimmen, und daher die Offenbarungslehren für andre unter weltlicher Autorität vorſchreiben ſollen. Dieſe bekommen das Monopolium der Auslegung, aus ihren Händen ſoll ein jeder andrer (Kleriker oder Laye) den Sinn des göttlichen Worts erhalten, ohne zu wiſſen, warum gerade aus ihren Händen; denn ſollte es um der Gründe willen geſchehen, die ſie haben, ſo bedürfte es dazu nicht der Gewalt der weltlichen Macht. Wenn nun der Staat auf dieſe Weiſe verfährt, ſo meint er, die Kirche lege aus, und er ſelbſt beſtimmt doch, wer der Repräſentant der Kirche hierin ſeyn ſoll, und macht ſich eben dadurch zum oberſten (aber ganz ſchimäriſchen) Ausleger der h. Schrift. Der Staat muſs ſich alſo nie in die Auslegung der h. Schrift miſchen, ſondern nur dafür ſorgen, daſs es nicht an gelehrten und rechtſchaffenen Schriftgelehrten und Religionsphiloſophen fehle, und daſs ſie nicht etwa ihre Streitigkeit da führen, wo die Gemeinde (die Glieder der Kirche) unterichtet, gebeſſert und getröſtet werden ſoll, d. i. von den Kanzeln. Uebrigens aber ſollte ſich der Staat nie in ihre Streitigkeiten miſchen, und für die eine Parthei zur Unterdrückung der andern erklären (R. 164.).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. III. M. I. Abth. VI. S. 157 — 166. — I. St. VI. S. 47*). — II. Str. II. Abſchn. S. 106. 107.

Ausrottungskrieg,

bellum internecinum, *guerre d'extermination*, *d'extirpation*. So heiſst ein Krieg, welcher nur durch die phyſiſche Vertilgung des einen Theils der Krieg führenden Mächte geendigt wird*). Der Ausrottungskrieg kann

*) So ſagte *Louvois* zu *Meinders*, den der groſse Churfürſt Friedrich Wilhelm 1679 nach Frankreich geſchickt hatte: *Bellum geri*

aber auch die phyfifche Vertilgung beider Theile treffen. Ein folcher Krieg mufs fchlechterdings unerlaubt feyn. Denn durch einen folchen Krieg würde allem Recht ein Ende gemacht, und der Friede nicht eher erfolgen, als bis kein Rechtsverhältnifs mehr ftatt finden könnte. Folglich mufs auch der Gebrauch der Mittel zu einem folchen Kriege unerlaubt feyn.

2. Die Mittel, deren man fich in einem Ausrottungskriege bedient, find Meuchelmord, Giftmifcherei, Brechung der Capitulation, Anftiftung des Verraths in dem bekriegten Staat u. f. w. Diefe Mittel müffen fchlechterdings den Untergang derer nach fich ziehen, gegen die fie gebraucht werden. Denn fie find niederträchtig, d. h. der Feind kann fich dagegen nicht fchützen, weil fie nicht den Muth, fondern nur die Verfchlagenheit des Angreifers vorausfetzen. Sie verderben aber auch die Sittlichkeit der Nationen, die fich derfelben bedienen, indem fie bald nicht blofs im Kriege, fondern auch im Frieden werden gebraucht werden.

Kant. Zum ewigen Frieden. I. Abth. 6. S. 12.
Deff. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. II. Abfchn. §. 57. S. 222.

Aufser

mir, ἔξωθεν, *extra nos*, *hors de nous*. Diefer Ausdruck kann zweierlei bedeuten, entweder

1) dafs der Gegenftand, von dem er gebraucht wird, nicht ich felbft, fondern von mir (dem Subject) unterfchieden (*a nobis diverfum*) ift. Das Object ift nicht zugleich das Subject; oder

2) dafs der Gegenftand, von dem er gebraucht wird, fich in einer andern Stelle des Raums oder der Zeit befindet. Im erftern Sinne fage ich, die Dinge an fich

vel ad plane perdendum hoftem, vel ut in ejus ditione miles alatur. Der erftere ift der Ausrottungskrieg, und mit ihm drohete *Louvois* dem Churfürften. *Pufendorf. de reb. geft. Frid. Wilh. M. XVII.* 71.

find aufser mir, d. i. nicht blofs Vorftellungen meines Erkenntnifsvermögens, folglich nicht etwas von mir felbft; im andern Sinne ift das Buch, das ich lefe, aufser mir, oder in einer andern Stelle des Raums, und der Kaifer Auguftus ift aufser mir, oder war in einer andern Zeit vorhanden, als ich. Ein Vernunftbefitz in der metaphyfifchen Rechtslehre ift der Befitz von etwas, das nicht aufser mir ift, im erftern Sinn des Worts. Der Befitz von etwas, das aufser mir ift, in der zweiten Bedeutung, ift ein empirifcher Befitz.

Kant. Metaphi. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptft. §. I. S. 56.

Autokratie,

Fürftengewalt, Selbftherrfchaft, Alleinherrfchaft, ἀυτοκρατορια, *autocratia*, *autocratie*. Eine Herrfchergewalt, die keine andre neben ihr weiter vorausfetzt.

1. Man kann fich nehmlich eine Herrfchergewalt denken, die einer andern unterworfen ift, und eine Herrfchergewalt, neben der es noch eine andre giebt; die erftere ift der Monarchie entgegengefetzt, die letztere der Ariftokratie.

2. So gebraucht Kant das Wort, wenn er die Autokratie der Materie in folchen Erzeugungen, welche von unferm Verftande nur als Zwecke begriffen werden, als ein Wort ohne Bedeutung, verwirft. Materie ift ein Aggregat vieler Subftanzen aufser einander; nun beftände jene Autokratie der Materie darin, dafs diefes Aggregat die alleinige Urfache aller der Erzeugungen aus ihm wäre, die von unferm Verftande nur dadurch begriffen werden können, wenn er fich diefelben als Zwecke denkt. Dann hätte nehmlich die Materie keinen andern Herrfcher neben fich, aus deffen Verftande fich die zweckmäfsige Einrichtung deffen, was doch Zweck ift, erklären liefse; diefes ift aber widerfprechend, weil Zwecke nur durch einen Verftand möglich find, und nicht durch ein blofses Aggregat aufser einander befindlicher Subftanzen. Zweck ift das, was nur als Product einer Urfache im in-

nern Sinn vorgestellt werden kann; Materie ist aber das, was blofs im äufsern Sinn vorhanden ist. Folglich widerspricht sich der Begriff einer Autokratie der Materie (U. 372.).

3. Kant nennt nun diejenige Form der Beherrschung eines Staats, wo nur Einer herrscht, eine Autokratie weil der Herrscher Niemand neben sich hat, dessen Wille mit dem seinigen zusammen verbunden herrschte; sondern er herrscht selbst, ohne dass, wie in der Aristokratie, noch mehrere dabei concurriren. In diesem Sinne nennen sich manche regierende Herrn Selbstherrscher. (Z. 25.).

4. Der Ausdruck Monarchie statt Autokratie ist nicht dem Begriffe der letztern angemessen; denn Monarchie bedeutet die höchste Herrschaft, Autokratie aber die völlige, oder Alleinherrschaft. Der Autokrator hat alle Gewalt, der Monarch hat die höchste Gewalt, der erste ist der wirkliche Souverain, der letztere repräsentirt ihn blofs (K. 209.).

Kant. Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 372.
Dess. Schrift zum ewigen Frieden I. Definitivart. ***
S. 25.
Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abschn.
§. 51. S. 209.

Autonomie

des Willens, *autonomia*, *autonomie*. Die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn (G. 98.) (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens. G. 87.).

1. Die ganze practische Gesetzgebung, d. i. diejenige, durch welche uns das Sittengesetz gegeben wird, gründet sich, in so fern wir diese Gesetzgebung an und für sich selbst betrachten (objectiv), auf einer Regel, von der sich alle Sittengesetze müssen ableiten lassen. Diese Regel soll aber nicht etwa dazu dienen, uns eine Anweisung zu seyn, wie wir unsre Wünsche befriedigen können. Denn die Sittlichkeit hat es gar nicht mit Erfüllung der Wünsche zu thun, vielmehr fordert sie die Aufopferung eines jeden Wunsches, der sich nicht mit ihr verträgt. Die Regel der Sittlichkeit gehet also nicht auf Gegenstände, die

wir begehren möchten, die unſern Willen zum Wollen beſtimmen könnten. Da nun auf dieſe Weiſe der Wille, in ſo fern ihn bloſs das Sittengeſetz beſtimmen ſoll, keinen Gegenſtand des Begehrens hat, ſo bleibt weiter nichts übrig, als die Form ſeines Wollens, nehmlich daſs er nicht anders wolle, als ſo, daſs es Geſetz ſei, ſo zu wollen, wie er will. Dies iſt nun der oberſte Grundſatz oder das Princip der Sittlichkeit, welches ſich ſo ansdrücken läſst:

> Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daſs ſie ein allgemeines Geſetz werde.

Dieſe Regel hat die Form der Allgemeinheit, d. h. ſie iſt ſo gefaſst, daſs davon keine Ausnahme gilt, daſs es kein Weſen geben kann, welches darnach zu handeln nicht nöthig hatte, und eben das macht ſie fähig, ein Geſetz zu ſeyn; denn ein Geſetz für den Willen iſt eine ſolche Regel, die für jeden Willen, ohne Ausnahme, gilt. Da dieſes Geſetz durch den Willen, der ihm unterworfen iſt, eben ſo allgemein befolgt werden ſollte, als die Naturwirkungen ohne Ausnahme nach den Naturgeſetzen geſchehen; ſo kann obiges Princip auch ſo ausgedrückt werden:

> Handle, als ob die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Naturgeſetze werden ſollte.

2. Die practiſche Geſetzgebung gründet ſich aber ſubjectiv (d. h. wenn wir bloſs auf das Subject Rückſicht nehmen, dem es gegeben wird, oder das es giebt, und nicht auf die Geſetzgebung an und für ſich) auf den Zweck dieſes Subjects. Was kann nehmlich der Wille für einen Zweck haben bei allen ſeinen Handlungen? Denn dieſer Zweck muſs auch die Regel für ſeine Handlungen beſtimmen. Da nun aber bei der Sittlichkeit weder Furcht noch Hoffnung den Willen beſtimmen ſollen, ſo fallen alle Zwecke, die ihren Grund in den Naturtrieben, und folglich in der Erfahrung haben, weg. Dann bleibt alſo nichts übrig, als der Menſch ſelbſt, oder er muſs ſein eigener Zweck ſeyn. Da ſich nun dieſes aber

mit jedem Menschen so verhält, so ist dieser subjective Grund der Handlungen zugleich ein objectiver, daraus entspringt also ein andrer Ausdruck des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, nehmlich der:

Handle so, dafs du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blofs als Mittel brauchest.

Ein vernünftiges Wesen hat nehmlich allein Zwecke, oder alle Zwecke, die sich denken lassen, sind nur in vernünftigen Wesen, als Subjecten der Zwecke denkbar, und ein vernünftiges Wesen ist nicht etwa blofses Mittel zu einem andern Zwecke, sondern Zweck an sich selbst.

3. Hieraus folgt nun, wenn wir beide obersten Grundsätze zusammen nehmen:

a. aus dem zweiten in (2), dafs der Wille eines jeden vernünftigen Wesens gesetzgebend sei, weil der Grund seiner Gesetze in nichts anderm als in seiner eigenen Person liegt, nehmlich ein vernünftiges Wesen, es sei dasselbe nun selbst, oder ein andres, nie blofs als Mittel, sondern als Zweck an und für sich zu brauchen;

b. aus dem ersten in (1), dafs der Wille eines vernünftigen Wesens allgemein gesetzgebend sei, weil er sich nach keinen andern Maximen zu Handlungen bestimmt, als nach solchen, durch die er wollen kann, dafs diese Maxime ein allgemeines (für alle vernünftigen Wesen geltendes) Gesetz werde.

4. Diese Idee nun von dem Willen des vernünftigen Wesens, dafs er ein allgemein gesetzgebender Wille sei, und er folglich in den Gesetzen, die er befolgt, lediglich von sich selbst abhängt, heifst die Autonomie des Willens (M. II, 91. G. 70) und giebt ebenfalls einen Ausdruck des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, nehmlich den:

Handle nur nach demjenigen Gesetze, durch welches du dich als allgemein

gefetzgebend betrachten kannft. (M. II. 95. G. 72.).

Diefer Grundfatz heifst das Princip der Autonomie des Willens (M. II. 96. G. 73.).

5. Der Wille mufs hiernach als einem Gefetz unterworfen angefehen werden, von dem er fich felbft als Urheber (als gefetzgebend) betrachten kann. Alle andern Maximen aber, die damit nicht beftehen können, müffen verworfen werden. Gefetzt, es hätte jemand folgende Maxime:

die Unwahrheit zu fagen, wenn es fein Vortheil erfordert,

fo frage ich, kann diefe Maxime mit der eigenen allgemeinen Gefetzgebung zufammen beftehen? Hier findet fich nun gleich,

a. dafs es nicht die eigene Gefetzgebung ift, die das Gefetz giebt, fondern die Selbftliebe, denn der Vortheil dictirt das Gefetz;

b. dafs es kein allgemeines Gefetz ift, denn nur in dem einzelnen Fall, wenn es fein Vortheil erfordert, foll es gelten.

Hieraus fehe ich nun, dafs die Maxime kein Sittengefetz ift. Es fragt fich aber, ob fie nicht mit der eigenen allgemeinen Gefetzgebung beftehen kann. Da findet fich aber:

dafs wenn es allgemeines Gefetz wäre, dafs ein Menfch dann, wenn es fein Vortheil erforderte, die Unwahrheit fagen könnte, es einem folchen Menfchen in diefem Fall gar nicht als Zweck, fondern blofs als Mittel, das feinem Vortheil dienftbar wäre, dienen würde.

Dies widerfpricht aber meiner eigenen allgemeinen Gefetzgebung, bei der ich eben darum mein eigener Gefetzgeber bin, weil ich mich als vernünftiges Wefen, als Zweck an und für fich, betrachte. Folglich ift jene Maxime verwerflich (M. II. 92. G. 70.).

6. Diefe Eigenfchaft des Willens, dafs er allgemein gefetzgebend ift, fchliefst bei feiner Gefetzgebung alles Intereffe aus, weil fonft diefes, und nicht der Wille, das Gefetz geben würde. Daher haben die Formeln, welche Sittengefetze ausfagen (die Imperativen) gar

keine Bedingungen (sie sind nicht hypothetisch); solche Sätze aber nennt man categorische Sätze. Darum sagt man, der oberste Grundsatz des Sittengesetzes ist ein categorischer Imperativ (M. II. 93. G. 71.).

7. Ein Wille, der unter Gesetzen stehet, kann vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden seyn, z. B. der menschliche Wille, durch die Achtung, ans Sittengesetz, s. Achtung. Allein ein Wille, der zu oberst gesetzgebend ist, kann von keinem solchen Interesse abhängen. Denn hinge ein Wille von einem solchen Interesse ab, so würde es immer noch ein anderes Gesetz bedürfen, welches das Interesse gesetzmäfsig machte, und dasselbe unter eine Maxime brächte, die als allgemeines Gesetz gelten könnte. Das heifst, alles Interesse am Gesetz ist nicht zu oberst gesetzgebend, sondern allein der vom Interesse unabhängige Wille (M. II. 94. G. 72).

8. Und so unterscheidet sich denn Kants Theorie der Sittlichkeit von jeder andern durch diese Autonomie des Willens. Bei jeder andern Theorie fragt man nehmlich nach einem Warum? Warum ist es Gesetz, nicht zu lügen? und weifs darauf immer eine Antwort, z. B. um bei Ehren zu bleiben und Zutrauen zu behalten, um also durch ein Interesse den Willen an das Gesetz zu knüpfen. Das nennt Kant aber Heteronomie, oder Abhängigkeit des Willens von einem Gesetz, das er sich nicht selbst giebt. Da er hingegen behauptet, der Wille giebt sich das Sittengesetz, ohne dafs ihn ein andres Warum daran knüpft, als dafs es Gesetz ist. Das Gesetz interessirt, weil es Gesetz ist, und blofs durch dieses reine Interesse am Gesetz ist der Wille daran gebunden, obwohl von diesem Interesse nicht abhängig, sondern das Gesetz gehet vor dem Interesse her, und entspringt nicht aus dem Interesse, sondern unmittelbar aus dem Willen, welche Beschaffenheit des Willens eben seine Autonomie heifst (M. II. 96. G. 93).

9. Diese Autonomie des Willens ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur. Denn Würde ist der Werth von etwas, das nicht wozu, sondern um sein selbst willen da ist. So

etwas ist aber nur dasjenige, was Zweck an und für sich ist, das ist, das vernünftige Wesen, in so fern es allen übrigen Dingen das Gesetz giebt, aber kein andres Gesetz annimmt, als das, was es sich selbst giebt, oder indem es sich nicht bloſs wozu brauchen läſst, sondern Zweck an sich ist. Diese Beschaffenheit ist aber eben die Autonomie des Willens, auf die sich folglich die Würde der Menschen gründet. (M. II. 107. G. 79.).

10. Es muſs aber bewiesen werden:

I. daſs gedachtes Princip der Autonomie des Willens das alleinige Princip der Moral sei (P. 58.);

II. daſs es auch Realität habe, und kein Hirngespinst sei.

(M. II. 116. G. 87),

I. Das erste läſst sich leicht beweisen, wenn man nur den Begriff von Sinnlichkeit zergliedert. Denn da findet sich, daſs alles, wovon man sonst die Sittlichkeit ableiten wollte, nichts als Heteronomie ist; nehmlich alles das giebt keinen categorischen (unbedingten) Imperativ, sondern nur bedingte (hypothetische), mithin kann es niemals moralisch seyn, die Regel ist nicht an sich, sondern wozu gut. Wenn ich nun aber das, wozu es gut ist, nicht wollte, so fiele auch die Regel weg; oder es müſste eine Regel da seyn, die es mir zum Gesetz machte, den Gegenstand zu wollen, das wäre dann entweder eine unbedingte Regel, oder der Cirkel ginge von neuem an, und es gälte von ihr wieder das vorige.

II. Daſs aber dieses Princip kein Hirngespinst ist, folgt

a. daraus, daſs die Autonomie des Willens nichts anders ist, als die Freiheit desselben. Der Begriff der Freiheit ist daher auch der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Die Freiheit ist nehmlich in negativem Verstande die Eigenschaft des Willens, daſs er unabhängig ist von fremden ihn bestimmenden Ursachen (also keiner Heteronomie unterworfen ist). Daraus folgt der positive Begriff der Freiheit des Willens, daſs, da er von allen fremden Gesetzen un-

abhängig ist, und der Begriff des Wirkens den des Wirkens nach Gesetzen in sich schliesst, folglich der Wille nicht ohne Gesetze wirken kann, er sich selbst ein Gesetz seyn muss. Das ist aber Autonomie des Willens, die folglich mit Freiheit des Willens identisch ist. So sind also die Principien in (1) und (4) einerlei, und ein freier Wille und ein Wille unter eigenen Gesetzen und unter sittlichen Gesetzen ist eins und dasselbe (M. II, 128. G. 97. P. 59).

b. Dass aber diese Freiheit kein Hirngespinst sei, da doch in der Natur alles nothwendig ist, folgt aus dem Daseyn der sittlichen Gesetze. Diese sind nun ohne Freiheit des Willens nicht möglich. Wir können also als moralische Wesen nicht bloss zur Natur oder sinnlichen Welt gehören, sonst müssten wir alle Sittlichkeit aufgeben, und es könnte kein Unterschied statt finden zwischen gut und böse. Folglich müssen wir als moralische Wesen zu einer andern Reihe der Dinge gehören, wo das eiserne Gesetz der Nothwendigkeit nicht herrscht. Das wäre eine intelligibele Welt der Dinge an sich, von der wir nichts erkennen und begreifen, die aber die Vernunft sich nicht nehmen lässt, weil es hier auf keine Speculation ankömmt, die sich abweisen lässt, sondern auf das Handeln, das sich nicht aufschieben lässt, und wir müssen uns daher bei jeder moralischen Handlung als Dinge an sich, als Glieder einer intelligibeln Welt betrachten. S. An sich.

11. Wären wir nun bloss Glieder der intelligibeln Welt, so wie Gott, so würden alle unsre Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss seyn; denn wir hätten da kein andres Gesetz, als unser eigenes. Aber wir schauen uns zugleich als Glieder der sinnlichen Welt an, und als solche ist noch ein andres Gesetz in unsern Gliedern, wie Paulus sagt, und dadurch wird unser eigenes Gesetz ein Gebot für uns, indem es oft jenem Gesetz der Triebe entgegen ist, und daher sollen alle unsre Handlungen jener Autonomie jederzeit gemäss seyn. Dieses categorische oder unbedingte sollen giebt nun den categorischen Imperativ der Sittlichkeit, und wir sehen nun, wie er möglich ist, nehm-

lich dadurch, daſs ein unbedingter, intelligibeler Wille durch ſein unbedingtes Geſetz den empiriſchen Willen, der durch Naturtriebe und Erfahrungsgründe zum Wollen beſtimmt wird, beſchränkt und ſich unterwirft (G. II. 144. G. III.). Uebrigens läſst ſich nur die Realität der Autonomie des Willens aus dem Daſeyn des Sittengeſetzes einſehen, aber nicht begreifen, wie ſie möglich ſei. Denn das hieſse die Freiheit begreifen, welches unmöglich iſt, da wir nie etwas anders begreifen können, als aus ſeinen Urſachen, die aber ſtets mit Nothwendigkeit verknüpft ſind, und aller Freiheit entgegen ſind.

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſch. S. 70 ff. — Die Auton. des Willens. S. 87. III. Abſchn. — Einth. der Princ. der Sittlichk. S. 93. — Der Begriff der Freih. als Schl. zur Aut. des Willens. S. 97. ff. III. Abſchn. — Wie iſt ein categor. Imperat. möglich. S. 111.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 7. Anm. S. 58. — §. 8. S. 59.

Autonomie

des Geſchmacks. S. Geſchmacksurtheil.

Axiomen,

ἀξιωματα, *axiomata*, *axiomes*, ſind ſynthetiſche Grundſätze *a priori*, ſo fern ſie unmittelbar gewiſs ſind (C. 760.); z. B. daſs drei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, oder daſs zwiſchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich iſt.

I. Daſs zwiſchen zwei Puncten A und B nur Eine gerade Linie möglich iſt, iſt

1. ein Grundſatz der Geometrie, denn

a) er enthält die Gründe andrer Sätze in ſich, z. B. des Satzes, daſs wenn zwei Triangel (Fig. 10.) ABC und DEF über einander gelegt werden, und die Seite AB ſo auf die Seite DF fällt, daſs der Punct A auf D, und der Punct B auf E falle, weil nehmlich die Seite AB der Seite DE gleich iſt; ferner weil der Winkel BAC dem Winkel EDF, und die Seite AC der Seite DF gleich iſt, auch die

Seite AC auf DF, und der Punct C auf F fällt, **nach obigem Grundsatze auch BC auf EF fallen** mufs. Denn zwifchen B und C, welche zugleich die Puncte E und F find, ift, nach diefem Grundfatz, nur Eine gerade Linie möglich, fiele die Linie BC nun nicht auf EF, fo müfsten nothwendig zwei verfchiedene gerade Linien zwifchen den beiden Puncten ftatt finden.

b. er ift nicht in höhern und allgemeinern Erkenntniffen gegründet, fondern in der unmittelbaren Anfchauung. Ich kann mir in Gedanken fchlechterdings nicht zwifchen den Puncten A und B zwei verfchiedene gerade Linien finnlich machen.

2. Diefer Grundfatz ift aber auch *a priori*, denn ich brauche nicht aus meinen Gedanken hinaus zu gehen, und zu verfuchen, ob es auch fich in der Natur wirklich fo verhält; fondern ich weifs es gewifs, es ift nicht anders möglich, und es mufs allenthalben in der Natur fich fo finden; weder auf dem Monde, noch auf der Sonne, wenn wir dahin verfetzt werden könnten, würde es anders feyn. Der Grundfatz ift alfo nothwendig, denn das Gegentheil von ihm ift nicht möglich, und er ift allgemein, denn es gilt von ihm keine Ausnahme, folglich ift er *a priori*, oder blofs in der Befchaffenheit unfrer Sinnlichkeit gegründet, weswegen uns eben das Gegentheil nie vorkommen kann.

3. Diefer Grundfatz ift ferner fynthetifch, d. i. das Prädicat, dafs nur Eine gerade Linie zwifchen zwei Puncten möglich ift, liegt nicht in den Begriffen des Subjects, weder in dem Begriffe der beiden Puncte, noch in dem Begriffe der geraden Linie, noch in der Verbindung aller diefer Begriffe mit einander. Denn der Begriff des Puncts ift, dafs er das im Raum ift, was keine Theile hat, der Begriff der Linie, dafs fie eine Länge ohne Breite ift, und diefe ift gerade, wenn ihre Theile alle nach dem Endpuncte zugekehrt find. Allein alle diefe Begriffe enthalten, weder einzeln, noch zufammen etwas, woraus man folgern könnte, dafs zwifchen den beiden Endpuncten einer geraden Linie nur Eine gerade Linie möglich. Denn ohne fich die gerade Linie in Gedanken zu ziehen, ift

es nicht möglich, zu wissen, ob nicht von einem Endpuncte aus die Theile mehrerer gerader Linien dem andern Endpuncte zugekehrt seyn können. Ja es ist nicht einmal möglich, aus den angeführten Begriffen eine gerade Linie kennen zu lernen, wenn man sie sich noch nie sinnlich vorgestellt hätte. Hierans folgt, daſs in dem Grundsatze, von dem wir sprechen, das Prädicat nicht in dem Subject liegt, sondern daſs Prädicat und Subject nur mit einander verknüpft werden können, weil die sinnliche Darstellung, wenn wir nehmlich die Linie in Gedanken ziehen, uns dazu berechtigt. Diese sinnliche Darstellung (die Construction) der geraden Linie ist das dritte vermittelnde Erkenntniſs, wodurch es uns möglich wird, Prädicat und Subject synthetisch mit einander zu verbinden.

4. Dieser Grundsatz ist endlich unmittelbar gewiſs, d. h. ich brauche gar keine Mittel, mich von der Gewiſsheit desselben zu überzeugen, sondern ich darf mir das, was er aussagt, nur in Gedanken sinnlich vorstellen, so sehe ich gleich ein, daſs es nicht anders seyn kann. Ich kann Prädicat und Subject unmittelbar mit einander verbinden, auch ohne alle andere vermittelnde sinnliche Darstellungen (Constructionen) als der der geraden Linie selbst.

II. In der Philosophie giebt es keine Axiomen. Denn die Philosophie ist die Vernunfterkenntniſs nach Begriffen, aber nicht nach sinnlichen Darstellungen *a priori* (Constructionen). Nun lassen sich zwei Begriffe nicht synthetisch und doch unmittelbar mit einander verknüpfen, ohne ein drittes vermittelndes Erkenntniſs. Dieses dritte vermittelnde Erkenntniſs kann aber nicht etwa auch ein Begriff seyn, denn dieser Begriff würde doch wieder etwas voraussetzen, das ihn objectiv gültig machte, oder verursachte, daſs er nicht für ein Hirngespinst, sondern für einen Gedanken anerkannt werden müſste, der einen wirklichen Gegenstand hat. Dann wäre aber der Satz nicht unmittelbar gewiſs, sondern erst vermittelst des Gegenstandes, auf den sich der vermittelnde Begriff bezögt.

2. Die Philosophie hat nun zwar auch synthetische Grundsätze *a priori*, aber sie unterscheiden sich von

den Axiomen dadurch, dafs fie nicht unmittelbar gewis find, z. B. der Satz: alles, was gefchieht, hat feine Urfache. In diefem Satze liegt auch das Prädicat Urfache nicht in dem, was gefchieht, auch ift die Behauptung nothwendig und allgemein, folglich ift es, da auch mehr andre Sätze (nehmlich alle diejenigen, die eine Urfache vorausfetzen) davon abgeleitet werden, ein fynthetifcher Grundfatz *a priori*. Allein das dritte, worauf fich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject gründet, ift, dafs in jeder Erfahrung die Zeit auf eine nothwendige Weife beftimmt werden mufs. Da alles, was gefchieht, auf etwas anders folgt, und vor etwas anderm hergehet, und auch unfre Wahrnehmungen auf einander folgen, fo würden wir nicht unfre (fubjectiven) Wahrnehmungen von der (objectiven) Folge der Befchaffenheiten auf einander unterfcheiden können, und nicht wiffen, ob B auf A wirklich, oder nur in unfrer Wahrnehmung folgte, ob die Folge in uns, oder in den Dingen liege, wenn nicht die Zeitfolge als nothwendig beftimmt würde. Das gefchieht nun durch den Begriff der Urfache und Wirkung, indem das, was ich Urfache nenne, nichts anders als die Vorftellung von etwas ift, was nothwendig vor etwas anderm hergehet, das ich Wirkung nenne, und das nothwendig auf die Urfache folgt. Ich erkenne alfo die Gewifsheit jenes philofophifchen Grundfatzes aus der Nothwendigkeit deffelben, wenn ich Erfahrung und fubjective Wahrnehmung von einander foll unterfcheiden können. Folglich kann ich einen folchen Grundfatz nicht unmittelbar aus einem dritten Begriff ableiten.

3. Discurfive Grundfätze, oder folche, die fich auf Begriffen gründen, find alfo ganz etwas anders, als intuitive Grundfätze, oder folche, die durch unmittelbare Anfchauung erkannt werden. Die letztern find Axiomen, daher kann man auch die Axiomen durch intuitive Grundfätze erklären. Die Axiomen find ohne allen Beweis gewifs, man darf fich nur den Satz durch die Einbildungskraft vorftellen. Die discurfiven Grundfätze aber erfordern jederzeit noch eine befondere Art von Beweis, welchen Kant eine Deduction nennt. Der Beweis des Grundfatzes kann nehmlich nicht ob-

jectiv, d. h. aus einem höhern Satze, von dem er abgeleitet würde, geführt werden, denn sonst wäre er ein Lehrsatz und jener höhere Satz der Grundsatz. Der Grundsatz aber ist ja derjenige Satz, der aller Erkenntniſs seines Gegenstandes zum Grunde liegt. Aber er kann doch subjectiv bewiesen, d. h. gezeigt werden, daſs ohne ihn die Erkenntniſs des Gegenstandes nicht möglich wäre. So würde es unmöglich seyn, die (objective) Folge in der Erfahrung von der (subjectiven Folge im Gemüthe zu unterscheiden, ohne den Satz des zureichenden (metaphysischen) Grundes. Ein solcher Beweis heiſst die Deduction des Grundsatzes, und ist nöthig, weil sonst der Grundsatz falsch und erschlichen seyn könnte (M. I. 213 C. 188.). Die Axiomen oder mathematischen Grundsätze sind also evident, d. i. anschauend gewiſs, die discursiven oder philosophischen Grundsätze sind zwar auch gewiſs, aber doch nicht so einleuchtend, wie die Axiomen, s. Apodictisch. Man drückt die evidente Gewiſsheit eines Axioms gemeiniglich damit aus, daſs man sagt, es ist so gewiſs, als zweimal zwei vier ist. Das kann man aber von keinem synthetischen Satze der reinen aber transscendentalen Vernunft, d. i. der, welche die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* aus Begriffen erkennt, sagen. Daſs alles, was geschieht, eine Ursache hat, ist wohl nicht so einleuchtend gewiſs, als daſs 2 mal 2 vier ist, sonst hätte es Hume nicht bezweifelt.

4. Die Philosophie hat also keine Axiomen, und darf niemals ihre Grundsätze so schlechthin gebieten, sondern muſs jederzeit ihre Wahrheit deduciren, wenn sie dieselben so gebrauchen will, um andre Sätze daraus abzuleiten, daſs Jedermann diesen Gebrauch ihr zugestehen soll. Kant giebt zwar ein Princip der Axiomen der Anschauungen, d. h. aller wahren Axiomen an (C. 202); allein dieses Princip ist selbst kein Axiom, und bedarf daher auch einer Deduction, die Kant geführt hat. Dieses Princip soll nur die Möglichkeit der Axiomen überhaupt angeben. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik, die auf Anschauungen beruhet, so wie diese wieder auf Axiomen beruhen, muſs die Transscendentalphilosophie, d. i. die Philosophie von der Möglichkeit der Er-

kenntniſs *a priori*, zeigen (M. I. 877. C. 760.). S. den folgenden Artikel.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. B. II. Hauptſt. S. 188. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 2. S. 760. ff.

Axiomen der Anſchauung,

axiomata intuitionis, *axiomes d'intuition.*

1. Sie ſind wahre Axiomen (ſ. den vorhergehenden Artikel); nehmlich die Axiomen der Mathematik, welche, vermittelſt der Conſtruction, in der Anſchauung des Gegenſtandes, die Prädicate mit dem Subject, *a priori* und unmittelbar, verknüpfen, z. B. daſs zwei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, welches ich unmittelbar einſehe, wenn ich mir drei Puncte in allen möglichen Lagen gegen einander in Gedanken ſinnlich vorſtelle, und eine Ebene durchlege.

2. Die Philoſophen (man ſ. Lamberts Organon. Dianoiol. §. 146. Meiers Auszug aus der Vernunftlehre) nahmen vor Kant Axiom und Grundſatz für gleichbedeutende Wörter, da doch Axiom nur eine Art der Grundſätze iſt. Die unmittelbare Gewiſsheit eines Grundſatzes kann nehmlich entweder auf der Conſtruction *a priori* oder auf einem Begriff beruhen, im erſten Fall verdient er allein den Namen eines Axioms, im letztern nur den eines Princips überhaupt (im weitern Sinne des Worts, ſ. Anfang) oder eines discurſiven oder philoſophiſchen Grundſatzes.

3. Kant hat (C. 202.) das Princip aller Axiomen der Anſchauung angegeben, oder den philoſophiſchen Grundſatz aufgeſtellt, nach welchem alle Axiomen der Anſchauungen für die ganze Natur gültig ſind. Es heiſst:

Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen.

ſollte aber nach Kants Prolegomenen (S. 91.) heiſsen:

Alle Erſcheinungen ſind, als Anſchauungen im Raum und in der Zeit, extenſive Gröſsen.

(M. I. 236. C. 202.) Kant will ſagen, alles, was uns in die Sinne fällt, oder was wir ſinnlich wahrnehmen, muſs immer als eine ausgedehnte Gröſse wahrgenommen werden.

Daher kann uns keine finnliche Vorftellung vorkommen, welche nicht fo befchaffen wäre. Die philofophifchen Grundfätze unterfcheiden fich nun dadurch von den Axiomen, dafs fie jederzeit noch einer Deduction bedürfen (f. den vorhergehenden Artikel Axiomen); fo auch diefer.

4. Diefe Deduction ift nun folgende: Alle Erfcheinungen enthalten eine Anfchauung in Raum und Zeit, denn Erfcheinung ift der unbeftimmte Gegenftand, der unfre Sinnlichkeit fo afficirt (f. Afficiren), dafs dadurch eine Anfchauung deffelben entfpringt, die allein unter den Bedingungen der Anfchauungen, Raum und Zeit, möglich ift. Raum und Zeit find aber extenfive Gröfsen, folglich müffen alle Erfcheinungen, als Anfchauungen in Raum und Zeit, extenfive (ausgedehnte) Gröfsen feyn (M. I. 237. C. 202. Pr. 91).

5. Alle Erfcheinungen werden demnach als Aggregate oder eine Menge vorhergegebener Theile (f. Aggregat) angefchauet, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Gröfsen, z. B. der intenfiven, fondern nur bei denen ift, die uns extenfiv als folche vorgeftellt und apprehendirt werden (f. Apprehenfion). Unter dem Begriff einer extenfiven (ausgedehnten) Gröfse ift nehmlich eine folche zu verftehen, in welcher die Vorftellung der Theile die Vorftellung des Ganzen möglich macht, und alfo nothwendig vor diefer hergehet (M. I. 238. C. 203). Ich kann mir z. B. keine Linie, fo klein fie auch fei, vorftellen, ohne fie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte an alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererft diefe Anfchauung zu verzeichnen. Eben fo ift es auch mit jeder, auch der kleinften Zeit bewandt. Ich denke mir darin den fucceffiven (auf einander folgenden) Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo, durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun, endlich eine beftimmte Zeitgröfse erzeugt wird.

6. Wir können alfo keine Erfcheinungen anfchauen, als fo, dafs die Axiomen der Geometrie (Mathematik der Ausdehnung) und Arithmetik (Mathematik der Gröfse überhaupt) dabei zum Grunde liegen (M. I. 239. C. 204.). Die Axiomen drücken aber aus, wie finnliche Anfchauung *a priori* allein möglich ift, oder die Bedingungen derfelben, oder wie allein das reine Bild (Schema) der äufsern Er-

ſcheinung zu Stande kommen kann, z. E. zwiſchen zwei Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich. Es kann uns alſo in der Erfahrung nichts vorkommen, was ſich nicht nach dieſem Axiom richten müſste, eben ſo iſt es auch mit dem Axiom, zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein. Das ſind die Axiomen der Geometrie, welche eigentlich nur Gröſsen (*quanta*) als ſolche (nehmlich in der Ausdehnung) betreffen.

7. Kant meinte, es gäbe in der Arithmetik keine Axiomen der Anſchauung, allein Schultz hat dieſe Axiomen erſt nachher entdeckt (ſ. Prüfung der Kant. Crit. Th. I. S. 219.). Man ſehe unten den Artikel Zahlformeln.

8. Auf dieſem Grundſatze (3) beruhet alſo die Anwendbarkeit der ganzen reinen Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann die Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt, die alle ihre Sätze *a priori* behauptet, auf Gegenſtände der Erfahrung gehen; wie iſt es möglich, daſs in der Erfahrung ſich alles ſo finden muſs, wie es die Arithmetik und Geometrie behaupten, die beide doch ihre Behauptungen nicht aus der Erfahrung hergenommen haben? Antwort: die Gegenſtände der Erfahrung ſind ja nicht Dinge an ſich, die unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen vorhanden ſind, ſondern Erſcheinungen oder ſinnliche Vorſtellungen, auf die ſich am Ende alles unſer Denken beziehet. Dieſe ſinnlichen Vorſtellungen müſſen ſich aber nach den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens richten, und angeſchauet werden. Nun giebt es für uns aber keine andern Anſchauungen, als ſolche, welche der Verſtand ſich als ausgedehnte Gröſsen denkt, folglich müſſen auch alle Erſcheinungen ſowohl dem Raume nach, die Körper, als auch der Zeit nach, die Gedanken, ausgedehnt ſeyn, einen Raum erfüllen, oder eine Zeitlang dauern, folglich der Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt unterworfen ſeyn.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. B. II. Hauptſt. III. Abſchn. I. S. 202. ff.
Deſſ. Prolegom. §. 24. S. 91.

Ende der erſten Abtheilung.

Erklärung

der

im Texte und im Regiſter gebrauchten Buchſtaben.

C. bedeutet Critik der reinen Vernunſt.
E. — — Kant, über eine Entdeckung.
G. — — Grundlegung zur Met. d. Sitt.
K. — — Kants Metaphyſ. Rechtslehre.
M. I. — — Marginalien, erſter Theil.
M. II. — — Marginalien, zweiter Theil.
N. — — Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturlehre.
P. — — Critik der practiſchen Vernunft.
Pr. — — Prolegomena
R. — — Religion innerhalb der Grenzen.
S. — — Kants ſämmtliche kleine Schriften. Königsb. und Leipzig 1797. I. Bd. II. Bd. III. Bd.
U. — — Critik der Urtheilskraft.
W. — — Gegenwärtiges Encyclopädiſches Wörterbuch der crit. Philoſ.
Z. — — Zum ewigen Frieden.

Die Zahlen bei den Buchſtaben zeigen die Seitenzahlen, bei M aber die Nummer der Marginalien an.

Die Figuren auf der Kupfertafel

gehören

Fig. 1. . . zu . . S. 44. 207.

— 2. 70.

— 3. 97.

— 4. 97.

— 5. 97.

— 6. 99.

— 7. 8. und 9. gehören zur zweiten Abtheilung und Fig. 10. S. 447. ſtehet auf der Kupfertafel zur zweiten Abtheilung.

Register

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften

zu gebrauchen.

C.	W.
C. Vorrede erste Ausgab. 12.	W. 85.
C. Vorr. zweite Ausg. VIII.	W. 359.
C. 1,	W. 2. 10.
. 2,	. 1.
. 3,	. 12.
. 4,	. 14.
. 5,	. 15.
. 6,	. 18.
. 7,	. 18.
. 10,	. 190.
. 15,	. 200.
. 19,	. 384. 385. 389.
. 20*).	. 391.
. 21,	. 392.
. 22,	. 392. 393.
. 23,	. 393. 394.
. 27,	. 354.
. 29,	. 254. f.
. 31-37,	. 78.
. 32,	. 85.
. 33,	. 85.
. 34,	. 89 265.
. 35,	. 78 409.
. 36,	. 39. 79.
. 41,	. 256. 317.
. 42,	. 132 *).
. 43,	. 272.
. 44,	. 80. 132 *). 134.
. 50,	. 154. 269.
. 51,	. 40. 270.
. 58,	. 79.
. 59,	. 80. 132 *). 261.
. 60,	. 20. 81. 85.
. 61,	. 82.
C. 62,	W. 83.
. 63,	. 83.
. 64,	. 85.
. 65,	. 409.
. 67,	. 259.
. 68,	. 322. 329. 330.
. 71,	. 262.
. 72,	. 270. 272.
. 73,	. 271.
. 74,	. 262.
. 75,	. 272.
. 76,	. 77.
. 77,	. 40.
. 79,	. 282.
. 89,	. 36. 122.
. 92,	. 76. 263.
. 93,	. 263.
. 95,	. 64.
. 101,	. 318.
. 104,	. 139.
. 105,	. 366.
. 107,	. 36.
. 108,	. 37.
. 125,	. 261.
. 131. f.	. 324.
. 133. f.	. 325.
. 135,	. 326.
. 137,	. 22. 327.
. 138. f.	. 325. 327.
. 155 *)	. 411.
. 160,	. 332, 333.
. 162,	. 330.
. 179,	. 155.
. 180,	. 155.
. 185,	. 451.
. 189,	. 195.
. 190,	. 197.
. 191,	. 198.
. 199,	. 319.

C. 202, W. 329. 451. 452. 453.
. 203, . 453.
. 204, . 453.
. 213, . 15.
. 218, . 156.
. 219, . 332 368.
. 220, . 163.
. 222, . 141 149.
. 224, . 46. 167.
. 225, . 167.
. 227, . 168.
. 228, . 168.
. 229. . 46.
. 230, . 49.
. 231, . 224.
. 232, . 226.
. 233, . 171.
. 234, . 171.
. 235, . 333.
. 236, . 173.
. 237, . 333.
. 240, . 182.
. 243, . 171.
. 244, . 179. 183.
. 245, . 173.
. 247, . 180.
. 249, . 181.
. 252, . 178
. 253, f. . 44. 179.
. 254, . 178
. 256, . 184. 186.
. 258, . 186. 188.
. 259, . 189.
. 281, . 44.
. 283, . 173.
. 298, . 265.
. 306, . 134.
. 307, . 131. 136.
. 310, . 140.
. 312, . 263.
. 316, . 130,
. 323, . 263.
. 326, . 130.
. 356, . 206.
. 358, . 210.
. 362. . 210.
. 365, . 215.

C. 377, W. 273.
. 379, . 215.
. 380, f. . 38.
. 393, . 101.
. 398, . 288.
. 403, . 240. 241.
. 448, . 299.
. 450, . 300.
. 451, . 301.
. 452, . 301.
. 454, . 290.
. 455, . 290.
. 456, . 291.
. 462, . 291.
. 463, . 291.
. 465, . 38.
. 470, . 374.
. 472, . 292.
. 473, . 292.
. 480, . 292.
. 481, . 292.
. 482, . 38.
. 486. . 43.
. 502. . 354.
. 503. . 354.
. 537, . 217.
. 543, . 217.
. 544. . 218.
. 548, . 292.
. 549, . 293.
. 550, . 293.
. 551, . 293.
. 552, . 293.
. 576, . 233.
. 581, . 294.
. 588, . 294.
. 656, . 125.
. 674, . 320.
. 685, . 90.
. 687, . 91.
. 688, . 94. 95.
. 689, . 96.
. 690, . 99.
. 692, . 102.
. 708, . 220.
. 725, . 282.
. 755 *), . 414.

C. 760, W. 101. 447.
. 762, . 75.
. 763, . 75.
. 764, . 321.
. 768, . 301.
. 786, . 399.
. 832, . 220.
. 833, . 220.
. 860, . 352.
. 861, . 353. 369.
. 862, . 369.
. 863, . 353.
. 869, . 282.
. 877, . 278.

E. 26, W. 42.
. 41, ff. . 141.
. 56, . 134.
. 68, . 20. 231.

G. 14. W. 69.
. 16, . 51.
. 17, . 221.
. 20, . 56.
. 30, . 408.
. 32, . 282.
. 38, . 69.
. 38 *), . 234.
. 47, . 254.
. 50 *), . 222.
. 63, . 254.
. 70, . 442. 443.
. 71, . 444.
. 72, . 444.
. 79, . 445.
. 87, . 440. 445.
. 93, . 444.
. 97, . 446.
. 98, . 440.
. 111, . 447.

K. 45. W. 247.
. 56, . 438. f.
. 71, . 296.
. 77, . 335.
. 98, . 231. 232.
. 102, . 252.

K. 106, W. 125.
. 114, . 125.
. 120, . 246. 247.
. 135, . 251.
. 145, . 247.
. 209, . 358. 440.
. 222, . 237. f.

M. I. 1, W. 2. 3. 10.
. 2, . 2. 5.
. 3, . 14. 16.
. 4, . 5.
. 5, . 14. 16.
. 6, . 12.
. 7, . 14.
. 8, . 18.
. 9, . 18.
. 11, . 192.
. 16, . 200.
. 17, . 200.
. 21, . 385.
. 22, . 389.
. 24, . 392.
. 25, . 392.
. 26, . 393.
. 27, . 393.
. 28, . 394.
. 38, . 78.
. 39, . 39. 79.
. 63, . 40.
. 69, . 80.
. 70, . 80.
. 71, . 81.
. 72, . 82.
. 73, . 83.
. 74, . 83.
. 79, . 272.
. 84, . 40.
. 120, . 37.
. 121, . 37.
. 149, . 326.
. 153, . 325.
. 154, . 325.
. 172, . 332. 333.
. 213, . 451.
. 215, . 195.
. 216, . 196.

M. I. 217.	W. 197.	
. 218.	. 197.	
. 219,	. 198.	
. 236,	. 452. 453.	
. 237,	. 453.	
. 239,	. 453.	
. 256,	. 159.	
. 259,	. 163.	
. 262,	. 164.	
. 264,	. 47.	
. 265,	. 47. 165.	
. 270,	. 224.	
. 271,	. 224.	
. 272,	. 225.	
. 273,	. 226.	
. 275,	. 171.	
. 276,	. 171.	
. 278,	. 173.	
. 279,	. 173.	
. 283,	. 182. 272.	
. 285,	. 171.	
. 287,	. 179.	
. 288,	. 183.	
. 289,	. 173.	
. 291,	. 180.	
. 292,	. 181.	
. 294,	. 178.	
. 395,	. 45. 178.	
. 297,	. 44. 179.	
. 303,	. 184.	
. 304,	. 186.	
. 305,	. 186.	
. 306,	. 188.	
. 307,	. 189.	
. 350,	. 134.	
. 352,	. 136.	
. 360,	. 202.	
. 398,	. 208.	
. 399,	. 209.	
. 400,	. 209.	
. 401,	. 209.	
. 402,	. 210.	
. 407,	. 210.	
. 410,	. 211.	
. 411,	. 212.	
. 412,	. 211.	
. 413,	. 214.	

M. I. 427.	W. 215.	
. 428.	. 216.	
. 429,	. 38.	
. 430,	. 39.	
. 501,	. 299.	
. 502,	. 299.	
. 503,	. 300.	
. 505,	. 300.	
. 506,	. 301.	
. 507,	. 290.	
. 508,	. 290.	
. 509,	. 290.	
. 510,	. 290.	
. 511,	. 291.	
. 512,	. 291.	
. 519,	. 291.	
. 520,	. 291.	
. 522,	. 291.	
. 523,	. 291.	
. 524,	. 291.	
. 530,	. 291.	
. 531,	. 291.	
. 532,	. 291.	
. 533,	. 291.	
. 540,	. 292.	
. 541,	. 292.	
. 540,	. 292.	
. 604,	. 214.	
. 605,	. 214.	
. 606,	. 214.	
. 616,	. 217.	
. 617,	. 217.	
. 624,	. 217.	
. 625,	. 218.	
. 626,	. 217.	
. 631,	. 292.	
. 633,	. 293.	
. 635,	. 293.	
. 637,	. 293.	
. 638,	. 293.	
. 670,	. 294.	
. 678,	. 294.	
. 741,	. 83.	
. 811,	. 93. 94.	
. 813,	. 96.	
. 815,.	101.	
. 816,.	102.	

M. I. 1001. W. 352.

M. II. 31. W. 221.
. 44. . 221.
. 91. . 442.
. 92, . 443.
. 93, . 444.
. 94, . 444.
. 96, . 443. 444.
. 107, . 445.
. 116, . 445.
. 128, . 446.
. 144, . 447.
. 323, . 295.
. 324, . 295.
. 325, . 295.
. 326, . 295.
. 450, . 237.
. 452, . 237.
. 453, . 248.
. 454, . 238.
. 456, . 237.
. 457, . 237.
. 461, . 235.
. 462, . 235.
. 463, . 235.
. 464, . 85.
. 465, . 239.
. 510, . 85.
. 737, . 296.
. 738, . 296.
. 739, . 296.
. 740,46. . 297.
. 749. 2, . 85.
. 765, . 273.
. 835, . 297.
. 836, . 297.
. 841, . 298.
. 889-91 . 298.
. 902, . 336.
. 907, . 335.

N. 34. W. 302.
. 52. . 302.
. 53. . 304.
. 54 . 305.
. 59. . 306.
N. 60, W. 306.
. 61, . 308.
. 63, . 312.
. 67, . 312.
. 68, . 312.
. 70, . 313.
. 71, . 313. 381.
. 72, . 316.
. 95, ff. . 403. 404.
. 96 98, . 408.
. 100, . 373.
. 101, . 374. 376. 378.
. 104, . 381.
. 116, . 391.
. 117, . 328.
. 119, . 391.
. 121, . 391.

P. 18. W. 354.
. 22, . 321.
. 23, . 321.
. 58, . 445.
. 59, . 446.
. 83, . 223.
. 126, . 159. 69.
. 133, . 57. 254. f.
. 134, . 58. 60.
. 135, . 58. 60.
. 136, . 58.
. 137, . 57, 58.
. 138, . 54. 57.
. 139, . 54. 57.
. 140, . 254. f.
. 141, . 54.
. 142, . 54.
. 143, f. . 55.
. 144, . 60.
. 145, . 61.
. 146, . 61.
. 147, . 61. 63.
. 148, . 63.
. 149, . 63.
. 150, . 63. 64.
. 151, . 64.
. 152, . 64.
. 158, . 58.
. 176, . 154.

P. 176. W. 154.
. 204, . 295.
. 205, f. . 295.
. 225, . 396.
. 244, . 382.
. 246, . 282.
. 253, . 202.
. 254, . 228.

Pr. 24. W. 190.
. 25, . 201.
. 30, . 190.
. 31, . 193.
. 33, . 391.
. 41, . 385.
. 42, . 388.
. 43, . 389.
. 47, . 392.
. 49, . 319.
. 52-71. . 85.
. 62, . 133 *).
. 89, . 17.
. 91, . 453.
. 96, . 156.
. 104, . 141.
. 105, . 141.
. 112, . 4.
. 118, . 367.
. 119, . 367.
. 136, . 38.
. 173, . 282.
. 174, . 282.
. 205, . 140.

R. 10. *), W. 66.
. 11, . 65.
. 13, . 242.
. 14, . 243.
. 15, . 243. 244.
. 16, . 244. 245.
. 17, . 246.
. 18, . 242.
. 47*), . 431.
. 49-64. . 247-50.
. 81*), . 285.
. 95, . 125.
. 106, . 437.

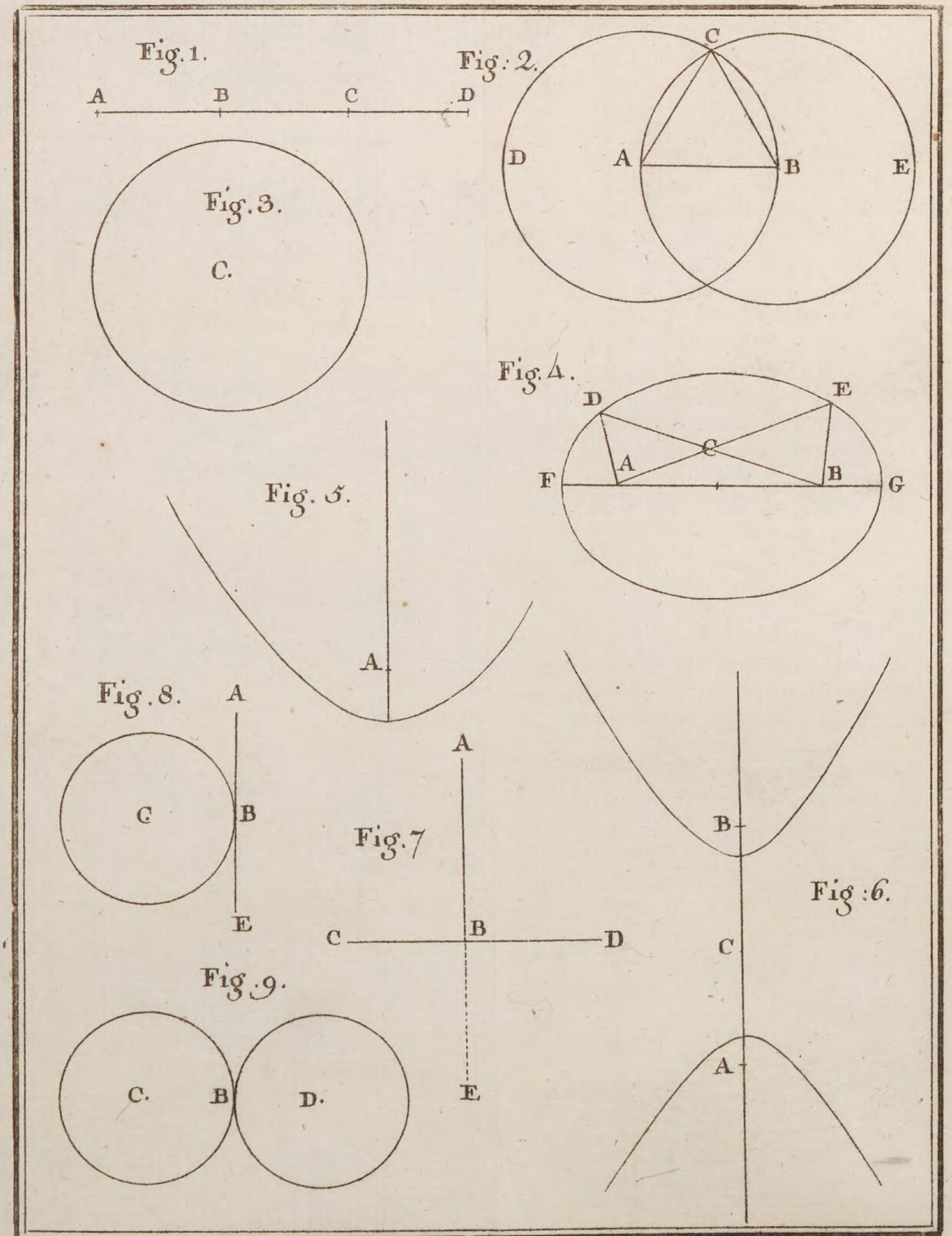
R. 107, W. 437.
. 157, ff. . 432.
. 161, f. . 433.
. 162, . 419. 426.
. 164, f. . 435.
200*), 282.
. 229, . 107. 108.
. 250, . 110.
. 257, . 286.
. 359*), . 287.
. 260, . 111. 204. 287.
. 262, . 111.
. 263, . 111.
. 264, . 112.
. 267, . 31.
. 270, . 112. 115.
. 271, . 116.
. 273, . 116.
. 275, . 117. 399.
. 276, . 117.
. 278, . 118.
. 279, . 248.
. 281, . 118.
. 282, . 119.
. 283, . 119.
. 284*), . 120.
. 286, . 120.
. 286*), . 205.
. 296, . 115.
. 307, . 204.
. 308*), . 205.

U. XVII. W. 328.
. 7, . 233.
. 9, . 336.
. 10. . 237.
. 11, . 438.
. 14, . 254. f.
. 15, . 69. 237.
. 16, . 56. 57.
. 18, . 235.
. 20. . 235.
. 23, . 85.
. 24, . 128.
. 25, . 129.
. 87, . 334.

U. 95,	W. 69.	U. 369,	W. 335.
. 96,	. 67.	. 371,	. 336.
. 113,	. 240.	. 372,	. 440.
. 121,	. 188.	. 379,	. 398.
. 158,	. 20.	. 385,	. 335. 336.
. 201,	. 361.	. 443,	. 282.
. 225,	. 241.	. 448,	. 150. 151.
. 234,	. 296.	. 450,	. 152.
. 238,	. 250.		
. 249,	. 273.	Z. 12.	W. 276. 437. f.
. 269,	. 152.	. 13,	. 276.
. 313. f.	. 297.	. 14,	. 277.
. 317, f.	. 298.	. 25,	. 355. 440.

Folgende gröſstentheils, nicht dem ſorgfältigen Corrector, ſondern dem Abſchreiber des Manuſcripts zuzurechnende Fehler, ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M genau durchzuſehen.

Seite 1	Zeile	9 ſtatt hinten lies hinter.
— 40	—	3 von unten, ſt. La Nie l. Locke.
— 42	—	4 ſt. von l. vor.
— 43	—	14 von unten, ſt. a l. C.
— 75	—	8 — — ſt. Affinität l. S. Affinität.
— 80	—	Ueberſchrift. ſt. Acſthetik l. Aeſthetik.
— 83	—	15 von unten, ſt. 741 l. 74.
— 87	—	22 ſt. ſie l. ihn.
— 97	—	8 ſt. durchlaufen l. durchlaufe.
— 117	—	7 von unten, ſt. Verletzung l. Verſetzung.
— 119	—	3 — — ſt. Sürrogat l. Surrogat.
— 121	—	14 ſt. C. S. 89. 4. l. C. 89, 4.
— 127	—	11 ſt. objectiv l. ſubjectiv.
— 130	—	2 von unten, ſt. kounte l. könnte,
— 134	—	8 des Textes von unten ſt. (15 l. (Analogie, 15.
— 161	—	16. 17. ſt. das iſt beide in Verknüpfung mit einem, der l. das iſt eine Verknüpfung zwiſchen beiden.
— 164	—	11 von unten, ſt. nun l. nur.
— 165	—	10 — — ſt. Aber l. Allein.
— —	—	1 — — ſt. oder ſich l. oder die ſich.
— 166	—	8 ſt. von l. bei.
— 172	—	11 von unten, ſt. ſtimmt mit l. ſtimmt dann mit.
— 183	—	1 — — ſt. P. l. Pr.
— 233	—	17 ſt. 21 l. U.
— 386	—	15 von unten, ſt. P. l. Pr.
— 388	—	4 ſt. P. l. Pr.
— 393	—	3 von unten ſt. 127 l. I, 27.
— 396	—	10 — — ſt. Pr. l. P.
— 408	—	16 ſt. K. l. N.
— 439	—	17 von unten, ſt. Ariſtokratie l. Autokratie.
— 447	—	5 ſt. III l. 111.
— —	—	6 von unten, ſt. Fig. 7. l. Fig. 10.


Fig. 1.
A
B
C
D
Fig: 2.
C
D
A
B
E
Fig. 3.
C.
Fig. 4.
D
E
C
A
F
B
G
Fig. 5.
A.
Fig. 8.
A
C
B
E
A
Fig. 7
C
B
D
E
B
Fig: 6.
C
A
Fig. 9.
C.
B
D.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

I. BAND. II. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1798.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

I. BD. II. ABTHEIL.

Baſtarderklärung,

Definitio hybrida, *definition hybride*. Diejenige Erklärung, welche die Merkmale des zu erklärenden Begriffs aus zwei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntnifsquellen hernimmt, z. B. wenn man die Freiheit der Willkühr durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln, erklärt. Denn das Vermögen für das Geſetz zu handeln iſt ein Merkmal der Freiheit der Willkühr, das uns durchs moraliſche Geſetz, nehmlich den bloſsen Begriff deſſelben*), kundbar wird, nehmlich daſs wir durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln genöthigt werden. Das Vermögen, wider das Geſetz zu handeln, iſt aber ein Merkmal, das aus der wirklichen Erfahrung entſpringt, indem der Menſch oft wider das Geſetz handelt. Allein dadurch kann die Freiheit, als etwas Ueberſinnliches, nicht erklärt werden, weil Erſcheinungen oder Erfahrungen keinen überſinnlichen Gegenſtand begreiflich machen können. Wie das möglich iſt, daſs das vernünftige Subject auch wider ſeine geſetzgebende Vernunft handelt, iſt unbegreiflich, obgleich die Erfahrung beweiſet, daſs es geſchiehet oder wirklich iſt. Der Grund kann aber nicht in der Er-

*) Welcher aber die Realität deſſelben, als ein Factum *a priori*, das einzige in ſeiner Art, vorausſetzt.

fahrung liegen, etwa in den Naturtrieben und Neigungen, ſonſt wäre der Menſch nicht frei, ſondern er muſs in das Ueberſinnliche geſetzt werden, obwohl dieſer Grund eben deswegen nie gefunden und begriffen werden kann. Die Möglichkeit, von der Geſetzgebung der Vernunft abzuweichen, iſt eigentlich nicht ein Vermögen, ſondern ein Unvermögen. Obige Erklärung ſetzt alſo den Begriff der Freiheit der Willkühr in ein falſches Licht, und iſt theils aus der Erfahrung genommen, theils aus dem, was das Daſeyn des Sittengeſetzes vorausſetzt, einer überſinnlichen Freiheit, die in keiner Erfahrung zu finden iſt, folglich iſt ſie eine Baſtarderklärung.

Kant. metaph. Anfangs. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXVIII.

Baukunſt,

architectura, architecture. So heiſst die Kunſt, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunſt möglich ſind, und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht doch auch zugleich äſthetiſch-zweckmäſsig darzuſtellen (M. II. 714. b. U. 207).

I. Geſetzt, z. B. man wolle einen Tempel errichten, ſo bedarf man dazu der Baukunſt. Denn man hat

1. einen Begriff, nehmlich den eines Tempels, den man in der Wirklichkeit darſtellen will; man will ein Gebäude, das dem öffentlichen Gottesdienſte geweihet iſt, errichten.

2. Einen ſolchen Gegenſtand bringt die Natur nie hervor, er iſt nur durch Kunſt möglich, d. h. er kann nur durch eine Willkühr hervorgebracht werden, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Natur bringt zwar Menſchen hervor, aber als Kunſtproduct müſſen wir ſie dem Schöpfer zuſchreiben.

3. Die Natur bringt nun niemals einen Tempel hervor, oder ein Gebäude von der Form, daſs man geſtehen müſste, es ſei zum öffentlichen Gottesdienſte be-

ſtimmt. Eben dieſe Beſtimmnng deſſelben, dieſer willkührliche Zweck dabei, macht den Tempel zum Product der Kunſt.

4. Der Tempel wird alſo errichtet zu der Abſicht, daſs er entweder wirklich zur Erreichung ſeines Zwecks dienen, oder doch dieſen Zweck ſinnlich, aber zugleich in der Wirklichkeit (nicht im Gemälde) darſtellen ſoll.

5. Endlich ſoll auch der Begriff äſthetiſch-zweckmäſsig dargeſtellt werden, d. h. ſo, daſs die Darſtellung des Tempels zugleich dient, das Spiel unſrer Erkenntniſskräfte in Thätigkeit zu erhalten, oder uns eine ſolche Luſt am Anſchauen deſſelben zu erwekken, die eine unmittelbare Folge des Urtheils iſt, der Tempel iſt ſchön.

II. Bei der Baukunſt iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt ſind. Bei einem Tempel z. B. kömmt es darauf an, daſs man ihn als Gebäude zum öffentlichen Gottesdienſte gebrauchen könne, oder daſs er wenigſtens ein ſolches Gebäude in der Wirklichkeit darſtelle, wenn es nur zu dieſer Abſicht dienen ſoll. Das iſt die Hauptſache. Wäre das Gebäude auch noch ſo ſchön, und erreichte dieſen Zweck nicht, ſo wäre es kein Tempel. Folglich muſs die Schönheit dieſem Gebrauch nachſtehen, und wird durch denſelben eingeſchränkt. Ich kann ſehr ſchöne Ideen von einem Gebäude haben, aber ſie können ſich vielleicht wohl zu einem Opernhauſe, aber nicht zu einem Tempel ſchicken, und die Ausführung derſelben den Gebrauch des Gebäudes hierzu hindern. Bei der Bildhauerkunſt iſt es nicht ſo, da iſt es die Hauptabſicht, Schönheit darzuſtellen. Die Statüe ſoll ſchön ſeyn, geſetzt, daſs ſie auch die Häſslichkeit idealiſirte.

2. Eben ſo ſind auch Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Conotaphien, Obelisken u. d. gl. zum Ehrengedächtniſſe errichtet, zur Baukunſt gehö-

rig, ja alles Hausgeräthe (die Arbeit des Tiſchlers, Stellmachers u. d. gl. Dinge zum Gebrauch) können dazu gezählt werden. Dasjenige, was durch die Baukunſt hervorgebracht wird, heiſst das Bauwerk, und das Weſentliche deſſelben iſt immer, daſs es zu einem gewiſſen Gebrauch angemeſſen iſt (M. I.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 207.

Baumgarten.

Alexander Gottlieb Baumgarten, einer der ſcharfſinnigſten Philoſophen der neueſten Zeit, war der dritte Sohn eines lutheriſchen Predigers zu Wolmirſtädt im Magdeburgſchen, Namens Jacob Baumgarten. Er wurde den 17. Juni 1714 zu Berlin gebohren, wohin ſein Vater von Wolmirſtädt 1713 als Garniſonprediger gegangen war.

Sein forſchender Geiſt, der von allem Grund und Urſache wiſſen wollte, zeigte ſich ſehr frühe. Er ſtudirte zu Halle unter der Leitung ſeines ältern Bruders, Siegmund Jacob Baumgarten, die Theologie. Beſonders aber legte er ſich auf die Philoſophie unter des berühmten Wolf Anführung, in deſſen Fuſsſtapfen er trat, und daher ſchon frühe den Entſchluſs faſste, ein philoſophiſches Werk zu ſchreiben, welches die allgemeinen Grundſätze der ſchönen Wiſſenſchaften énthalten ſollte. Er arbeitete daher eine Disputation aus, *de nonnullis ad Poema pertinentibus* (von einigen zu einem Gedicht gehörigen Stücken) Halle 1735, 4, worin er die erſten Grundſätze ſeiner Aeſthetik entwickelte. So nannte er nehmlich das, was Andre Critik des Geſchmacks heiſsen, und eine Metaphyſik des Schönen ſeyn ſollte. Baumgarten hatte die Hoffnung, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln deſſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Hoffnung war umſonſt, und ſeine Bemühung vergeblich. Denn die Regeln, die er angab, oder ſeine Criterien (Kennzeichen) des Schönen ſind ihren vornehmſten Quellen nach empiriſch, und es fragt ſich immer noch, warum

man die Gegenſtände ſchön nennt, von welchen jene Regeln abgeleitet werden. Unmöglich muſs ſich unſer Geſchmacksurtheil durchaus nach dieſen Regeln richten, da keine Nothwendigkeit in ſolchen Erfahrungsregeln iſt. Statt das die Geſchmacksregeln das Geſchmacksurtheil beſtimmen ſollten, muſs vielmehr das Geſchmacksurtheil der Probirſtein der Richtigkeit der Geſchmacksregeln und Criterien des Schönen ſeyn (C. 35.). Baumgarten gab ſeine Aeſthetik oder Geſchmackslehre völlig ausgearbeitet heraus, unter dem Titel: *Aeſthetica*, Frankfurt an der Oder. Th. 1. 1750. Th. 2. 1758. 8. Er hat dieſes Lehrbuch aber nicht vollendet. Meier hat Baumgartens Bemühungen um dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft fortgeſetzt, auch ſchon, Halle 1748, ein Lehrbuch derſelben, unter dem Titel: Anfangsgründe aller ſchönen Wiſſenſchaften herausgegeben, bei welchem Baumgartens *Dictata* zum Grunde liegen. Baumgarten hielt als Magiſter zu Halle philoſophiſche Vorleſungen mit Beifall, und wurde zum auſſerordentlichen Profeſſor der Philoſophie daſelbſt ernannt, aber 1740 als auſſerordentlicher Profeſſor derſelben nach Frankfurt an der Oder berufen. Von 1751 an hatte er mit unaufhörlichen Krankheiten zu kämpfen. Im Jahre 1760 ſchien ſeine Geſundheit wieder zurückzukehren; allein im Mai 1762 wurde er wieder bettlägerig, und den 26. deſſelben Monats ſtarb er am Schlagfluſſe. Er hinterlieſs den Ruhm eines der ſcharfſinnigſten Philoſophen und vortrefflichen Analyſten, d. h. eines Logikers, der in der Entwickelung der Begriffe eine groſse Stärke hatte. Aber eben dieſe letztere Eigenſchaft verleitete ihn auch, die Metaphyſik ſelbſt für einen Inbegriff von Analyſen zu halten, daher wir in ſeinem Syſtem derſelben auch ſo viel bloſs logiſches finden. Er kannte noch nicht den in Anſehung der Critik des menſchlichen Verſtandes ſo wichtigen Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, und dies war wohl ein Hauptgrund, warum er und viele Andere die Quelle metaphyſiſcher Sätze nicht in den Geſetzen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens aufſuchten, ſondern aus den metaphyſiſchen Begriffen ſelbſt entwickeln wollten. So fand

er (Metaphyſ. §. 18 – 20) den Satz des zureichenden Grundes, der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs, der doch analytiſch und folglich bloſs logiſch iſt. Daher muſste ihm auch ſein Beweis nothwendig verunglücken. Wäre aber der erſte Satz in dem letztern enthalten, ſo wäre er ebenfalls analytiſch, und gehörte dann zur Logik und nicht zur Metaphyſik, ſ. Grund, Widerſpruch (Pr. 31.). Dieſes ſein berühmtes und, in Anſehung der darin enthaltenen Analyſe, claſſiſches Werk kam heraus unter dem Titel *Metaphyſica.* Halle, 1739, 1743. 8. Meier gab es mit einigen Aenderungen deutſch heraus. Halle, 1766. 8. Baumgartens Stärke in der logiſchen Analyſis verſchaffte ihm in ſeinen Begriffen die gröſste Beſtimmtheit und Deutlichkeit. Seine Metaphyſik iſt daher von Seiten der Analyſis immer noch ſchätzbar. Man findet in dem erſten Theil derſelben, der eine gute Ontologie enthält, die Prädicabilien, oder abgeleiteten reinen Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ziemlich vollſtändig. S. Abgeleitet und Prädicabilien (Pr. 123.). Seine übrigen philoſophiſchen Schriften ſind:

Diſp. de ordine in audiendis philoſophicis (Nach welcher Ordnung man die philoſophiſchen Wiſſenſchaften hören muſs) Halle, 1738. 4.

Ethica philoſophica (Philoſophiſche Moral) Halle 1740, 1751. 8.

Philoſophiſche Briefe von Aletophilus; ein philoſophiſches Wochenblatt, von welchem aber nur 26 Stücke erſchienen ſind.

Allgemeine practiſche Philoſophie 1760. 8.

Annotationes in Logicam (Anmerkungen zur Logik) 1760, 8. Welche D. Nicolai ohne Vorwiſſen des Verfaſſers ſchon vorher deutſch herausgegeben hatte.

Annotationes in Jus Naturae (Anmerkungen zum Naturrecht); welche erſt nach ſeinem Tode völlig herauskamen. S. ſein Leben und ſeine Schriften von G. F. Meier, Halle 1763. 8. Einen kurzen Auszug daraus gab Abbt, Halle 1765, 8. heraus.

Kant. Critik. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35*)

Deff. Proleg. §. 3. S. 31. §. 39. S. 123*).
Adelung. Fortf. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenl. Artikel A. G. Baumgarten.

Beamter

einer Kirche, *officialis*, *official*. Der Vorfteher einer Kirche (R. 223.). Er ift eins der Stücke, wodurch fich eine Kirche, welche befiehlt, was von ihren Mitgliedern geglaubt werden foll, von derjenigen unterfcheidet, welche ihre Glaubensartikel, obwohl in einer Offenbarung enthalten, auf Vernunft gründet. Eine Kirche der letztern Art hat blofs Diener, welche die Vernunfteinficht in die Religion befördern, und um die Ausbreitung derfelben in den Gefinnungen der Mitglieder der Kirche bemühet find. Diefe Diener find alfo Lehrer der Religion. Eine Kirche aber, welche befiehlt zu glauben, was in der Offenbarung enthalten ift, ohne dafs diejenigen, die Mitglieder der Kirche find, fich von der Richtigkeit der Glaubensfätze, es fei nun durch Vernunft oder Schrift, überzeugen können, bedarf freilich hohe Beamte, welche gebieten, was zu glauben ift. Denn wird der Glaube nicht auf Vernunft gegründet, fo mufs er fich blofs auf die Offenbarung ftützen; nun verftehen aber die Mitglieder der Kirche die Quelle der Offenbarung nicht, folglich müffen fie ihren Glauben auf die Auslegung der Schriftgelehrten gründen. Diefe Schriftgelehrten werden aber hierdurch nichts anders als gebietende Herrn über den Glauben der Mitglieder der Kirche, entweder durch Lehren, oder durch Gewalt. Das erfte ift der Fall in folchen proteftantifchen Kirchen, deren Geiftliche fich anmafsen, die Prüfung ihrer Lehren durch die Vernunft zu verwerfen, und ihren Vortrag der Religionswahrheiten blofs auf die Schrift, die fie entweder nach eigener Einficht, oder nach der Stimmenmehrheit aller übrigen Ausleger, oder wieder nach Vorfchrift auslegen, zu gründen. So wird der Glaube in der katholifchen Kirche geboten, in der die Geiftlichen zum Theil wirklich mit äufserlicher Gewalt bekleidet, und entweder zugleich weltliche regierende Herrn find, z. B. der

Pabſt über den Kirchenſtaat, oder doch, als geiſtliche Herrn (Hierarchen), mitten im weltlichen Staat eine gewiſſe, durch Gewalt unterſtützte, Herrſchaft ausüben, beſonders da, wo eine Inquiſition (geiſtliches Gericht zur Criminalunterſuchung des Glaubens der Menſchen) iſt. So ſollte noch 1796 der Profeſſor Ramon de Salas zu Salamanka Jahre lang mit Gefängniſsſtrafe gezüchtigt werden, weil er ſelbſt, ohne daſs man es ihm beweiſen konnte, z. B. kein Fegefeuer glaube. Der Groſsinquiſitor und die Mönche, die ihm das Urtheil ſprachen, waren folglich gebietende hohe Beamte der Kirche.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. St. S. 288. (214). I. Th. I. Abſchn. S. 237 (223). II. Abſchn. S. 251. (237).

Beattie.

S. Hume.

Bebung.

S. Bewegung, VI.

Bedeutung,

Sinn, objective Realität, objective Gültigkeit einer Erkenntniſs, *ſignificatus*, *ſenſus*, *realitas objectiva*. Beziehung auf ein Object (C. 185). Ein jeder Begriff muſs eine Bedeutung haben, heiſst, es muſs ein Object oder ein Gegenſtand gegeben ſeyn, auf den er ſich bezieht, oder der durch dieſen Begriff gedacht wird. Giebt es keinen ſolchen Gegenſtand, ſo iſt der Begriff leer, ich denke durch ihn eigentlich nichts. So ſind alle diejenigen Begriffe, die ſich nicht auf eine Anſchauung beziehen, durch welche uns allein Gegenſtände gegeben werden, ohne Bedeutung, z. B. ein Geſpenſt; es ſei denn, daſs das Sittengeſetz ſie nothwendig vorausſetzt, wie z. B. Gott, Ewigkeit, in welchem Falle ſie practiſche Bedeutung haben, d. h. ſich auf das moraliſche Handeln beziehen, das allein durch ſie möglich wird. Die reinen Verſtandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) ſind ohne Bedeutung und leer, wenn ſie nicht ein Schema der

Sinnlichkeit haben, d. h. wenn nicht die Einbildungskraft den innern Sinn so bestimmt, daſs es vermittelst der Form des innern Sinnes, der Zeit, möglich wird, den reinen Verstandesbegriff dadurch auf einen Erfahrungsgegenstand zu beziehen, oder ihm in der Erfahrung einen Gegenstand zu geben, durch den er Bedeutung bekömmt, und dadurch aufhört, ein bloſses Gedankenspiel zu seyn. So wäre z. B. der Begriff der Nothwendigkeit leer, wenn ich bei ihm von aller Zeit abstrahiren wollte, dann bliebe nichts übrig, als die bloſse Vorstellung von Etwas, dessen Gegentheil nicht möglich ist, welches der bloſse Begriff der logischen Nothwendigkeit ist. Aber nun weiſs ich noch nicht, ob der Begriff auch objective Realität hat, ob es so Etwas, was das Prädicat der Nothwendigkeit hat, auch giebt, oder geben kann; kurz, es fehlt die metaphysische Bedeutung, oder an einem nothwendigen Gegenstande, der vor aller Erfahrung möglich wäre. Diesen Gegenstand giebt nun die Einbildungskraft dadurch, daſs sie sich ein Daseyn zu aller Zeit vorstellt. Was zu aller Zeit ist, das kann nicht zu irgend einer Zeit nicht seyn, folglich ist sein Gegentheil gar nicht möglich. Träfen wir also in der Erfahrung etwas an, von dem wir bestimmen könnten, daſs es auf diese Art zur Zeit gehöre, nehmlich zu aller Zeit vorhanden sei, so würden wir uns dieses sein Daseyn als nothwendig denken (C. 185.).

2. Eine Erkenntniſs kann nun auf zweierlei Art Bedeutung erhalten:

a. theoretische Bedeutung oder Realität (P. 87.) zum Erkennen. Hat eine Erkenntniſs keinen Gegenstand, der ihr Bedeutung giebt, so bedeutet sie gar nichts, so hat sie keinen Sinn, oder keine objective Realität, es ist ein bloſses Hirngespinst, und ich erkenne durch sie eigentlich nichts. Soll nun eine Erkenntniſs objective Realität haben, so muſs ihr ein Gegenstand gegeben werden können, das heiſst, es muſs dadurch entweder etwas in der Erfahrung erkannt werden (dann ist sie eine empirische oder Erfahrungserkenntniſs), oder sie muſs selbst zur Erfahrung nothwendig seyn (dann ist sie eine reine Erkenntniſs). Sonst ist die Erkenntniſs, z. B. der Begriff, den ich mir denke, leer. Man hat dann bloſs

gedacht, aber nichts erkannt. So kann man Gott eigentlich nicht erkennen, denn der Gegenſtand zu dieſem Begriff iſt in keiner Erfahrung gegeben, auch iſt er nicht zur Erfahrung nothwendig, wie z. B. der Satz: daſs eine jede Veränderung ihre Urſache haben müſſe, vielmehr ſchneidet er mit einemmale alle Speculation und alle Unterſuchung ab, wenn er ſich einmiſcht. Alles, was wir von Gott prädiciren, ſind Negationen oder Verneinungen ſinnlicher Eingeſchränktheit, wie aber Allmacht, Weisheit, Allwiſſenheit u. ſ. w. möglich ſei, begreifen wir nicht. Als Erkenntniſſe ſind dieſe Begriffe alſo ohne Sinn und Bedeutung, ſo wie der Begriff Gott ſelbſt. Auch Raum und Zeit wären ohne Bedeutung, wenn ſie nicht zur Erfahrung durchaus nothwendig wären. Denn ohne Gegenſtände im Raum und in der Zeit ſind Raum und Zeit nichts, ſie ſelbſt ſind reine Anſchauungen, die nirgends angetroffen werden, aber die durchaus einer Körperwelt zum Grunde liegen müſſen, indem es uns unmöglich iſt, uns einen Körper auch nur zu denken, der nicht irgend wo und irgendwann, d. i. im Raum und in der Zeit wäre. So ſind die Formen, in welche, durch unſre Sinnlichkeit, alle ſinnliche Gegenſtände gekleidet werden, und eben daher ſind alle Erfahrungsgegenſtände den Geſetzen der Mathematik (der Wiſſenſchaft von dieſen Formen *a priori*) unterworfen, und was z. B. die Geometrie lehrt, das muſs ſich nothwendig in der Körperwelt ſo finden. Dadurch alſo bekommen Raum und Zeit Bedeutung, oder objective Realität; daher können wir auch keinen Begriff *a priori* real definiren, d. h. erklären, wie der Gegenſtand deſſelben möglich werde, wenn wir von der Sinnlichkeit abſtrahiren, ſ. vorher in 1. das Beiſpiel des Begriffs der Nothwendigkeit, welcher durch die Vorſtellung eines Daſeyns zu aller Zeit reale Möglichkeit oder Bedeutung bekömmt (C. 300. M. I. 224. C. 194. f). Die Möglichkeit der Erfahrung iſt alſo das, was allen unſern Erkenntniſſen *a priori* objective Realität giebt, nehmlich, daſs ohne ſie keine Erfahrung möglich wäre, ohne Raum z. B. keine Körperwelt. S. Erfahrung.

b. practiſche Bedeutung oder Realität zum Handeln. Kann ich einem Begriff auch keine Bedeutung in

theoretischer Rücksicht, nehmlich zum Behuf der Erkenntnifs geben; fo kann er doch zum practifchen Gebrauch Bedeutung bekommen, nehmlich durchs Moralgefetz. So hat z. B. der Begriff der Urfache auf etwas Ueberfinnliches angewandt keine Bedeutung. Denn diefer Begriff verliert fogleich feinen Sinn, wenn ich vom finnlichen Schema deffelben abftrahire; d. h. denke ich mir die nothwendige Folge auf etwas, das jederzeit vor diefer Folge hergehet, folglich die Zeit, worin nur alle Folge und alles Vorherfeyn und Nachherfeyn möglich ift, weg, fo bleibt mir nur noch der logifche Begriff des Erkenntnifsgrundes übrig, wodurch ich noch nichts als wirkende Urfache begreife. Da nun das Ueberfinnliche nicht in der Zeit ift, fo fällt die Möglichkeit weg, das Ueberfinnliche als wirkende Urfache (*caufa noumenon*) zu erkennen. Indeffen ift Urfache ein reiner Verftandesbegriff, und an fich felbft nichts Sinnliches, noch weniger ein aus der Erfahrung, fondern gänzlich aus dem Verftande entfprungener Begriff. Folglich kann er von etwas Ueberfinnlichen wohl gedacht werden, wiewohl er dann weiter nichts als der Gedanke von etwas als Grund ift, wodurch aber eigentlich keine beftimmte Urfache erkannt wird, und der Begriff keine theoretifche Bedeutung und Anwendung hat. Wenn ich mich nun als Ding an fich denke (f. An fich) oder nicht blofs als Erfcheinung, fondern als überfinnlichen Grund (*caufa noumenon*) freier oder moralifcher Handlungen (d. i. folcher, die nicht nach Naturgefetzen beftimmt werden), die von einer Erfcheinung, bei der keine Wirkung frei, fondern jederzeit nothwendig ift, nicht möglich find; fo begreife ich mich und meine Caufalität (Fähigkeit, Urfache freier Handlungen zu feyn) dadurch nicht. Allein, es ift darin doch kein Widerfpruch, denn das Moralgefetz (das reine practifche Gefetz *a priori*), das mich zum Handeln beftimmt, und alfo felbft Caufalität hat, macht es mir nothwendig, mich als eine folche Urfache zu denken, und fo bekömmt diefe Vorftellung meiner, als einer intelligibeln Urfache, oder überfinnlichen Urfache freier Handlungen zwar

nicht theoretifche Bedeutung, oder objective Realität zum Erkennen, aber doch practifche oder objective Realität zum Handeln; es wird mir dadurch allein möglich, fittlich gut zu handeln, welches ich doch foll (P. 86. f. 97.). Eben fo verhält es fich mit dem Begriff Gott, welcher ebenfalls practifche anwendbare Realität hat (P. 240.). S. Bedürfnifs.

Kant. Critik. der rein Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. I. Hauptft. S. 185. II. Hauptft. II. Abfchn. S. 294. f. III. Hauptft. S. 300.
Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. S. 86. f. S. 97. ff. II. B. II. Hauptft. VI. S. 240.

Bedingung.

S. Begreifen, 1. und Grund.

Bedingte.

S. Begreifen, 1. und Folge.

Bedürfnifs.

Eine fubjective Nothwendigkeit (P. 6. 226.). Wenn das Gegentheil von Etwas gar nicht möglich ift, aus einem Grunde, der in mir felbft liegt, fo ift die Nothwendigkeit diefes Etwas fubjectiv und daffelbe Bedürfnifs, z. B. die Idee von Gott ift Bedürfnifs der reinen Vernunft, es ift derfelben unmöglich, diefe Idee aufzugeben, oder zu verwerfen, und zwar aus einem Grunde, der in der reinen Vernunft felbft liegt, folglich aus einem fubjectiven Grunde. Denn die Vernunft kann dem Sittengefetze nicht entfagen, welches fie fich felbft giebt. Nun fetzt aber das Sittengefetz, wenn es befolgt werden foll, voraus, dafs meine Wünfche, die aus meiner Natur, die ich nicht ausziehen kann, entfpringen, auch befriedigt werden, wenn ich deffen durch Befolgung des Sittengefetzes würdig werde. Dies ift nun nicht anders möglich, als wenn ein vernünftiges Wefen die ganze Welt in feiner Gewalt hat, zugleich das Sittengefetz will, und nach der Befolgung deffelben das Schickfal der vernünftigen Wefen beftimmt, d. h. wenn ein Gott ift. Die Idee Gott ift

alſo Bedürfniſs der reinen Vernunft bei der Befolgung des Sittengeſetzes, welches ſie doch befolgen ſoll. Dieſer ſubjective Grund der Idee eines Gottes iſt für die practiſche Vernunft objectiv gültig, ſ. Bedeutung. Ein ſolches Bedürfniſs der practiſchen Vernunft kann ein practiſches heiſsen (P. 253.). Der Satz, den ich um eines ſolchen Bedürfniſſes willen annehmen muſs, heiſst ein Poſtulat oder eine Forderung der practiſchen Vernunft (P. 257.) z. B. der Satz, es iſt ein Gott. Ein ſolches Bedürfniſs iſt auf eine Pflicht gegründet, nehmlich nach dem höchſten Gut (Tugend und Glückſeligkeit) zu ſtreben (P. 256.). Dies ſetzt voraus, daſs das höchſte Gut, und folglich auch ein Gott, der es will, möglich ſei. Dies iſt alſo ein Bedürfniſs in ſchlechthin nothwendiger Abſicht, nehmlich das Sittengeſetz zu erfüllen; aus dieſer Abſicht kann der Rechtſchaffene ſagen, ich will, daſs ein Gott ſei u. ſ. w. weil ich von meinem Intereſſe daran nichts nachlaſſen darf. (M. II. 362. P. 257.).

2. So giebt es auch ein Bedürfniſs der Neigung. Der Säufer, der eine Neigung zu ſtarken Getränken hat, muſs das Bedürfniſs haben, ſtarke Getränke zu genieſsen. Denn ſo lange er die Neigung dazu hat, liegt in ſeiner Neigung ein Grund, der es ihm unmöglich macht, das ſtarke Getränke nicht zu wollen. Er muſs alſo erſt die Neigung ausrotten, dann allein kann auch ſein Bedürfniſs aufhören (G. 38*). Ein ſolches Bedürfniſs der Neigung kann ein ſinnliches genannt werden.

3. Es giebt aber auch Bedürfniſſe der reinen ſpeculativen Vernunft, oder der Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche. So forſcht die Vernunft nach dem Urheber der Welt, denn es iſt ihrer Natur, vermöge der ſie immer die Vollendung aller Speculationen will, weſentlich, nach der oberſten und letzten Urſache zu fragen. Da das der Vernunft weſentlich iſt, ſo iſt es ihr unmöglich, es nicht zu wollen, daher hat ſie ein Bedürfniſs, eine oberſte Welturſache anzunehmen, um die Ordnung und Zweckmäſsigkeit in der Natur zu erklären. Dieſe Bedürfniſſe aber fordern nicht nothwendig Befriedigung, und der Satz, den ich um dieſes Bedürfniſſes willen annehme, iſt nicht ſo nothwendig und unumſtöſslich, als bei der practiſchen Vernunft. Ein Satz

den ich um eines ſolchen Bedürfniſſes willen annehme, heiſst eine Hypotheſe (C. 555), z. B. daſs eine vernünftige Urſache die Welt geſchaffen hat. Ich bedarf eines ſolchen Urgrundes nur, um meine forſchende Vernunft vollſtändig zu befriedigen (P. 256).

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 38.*) Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 6. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 226. S. 253. VIII. S. 233. ff.

Beerbung.

S. Erwerbung durch Erbſchaft.

Befehlshaber.

S. Staatsoberhaupt.

Befugniſs,

facultas iuridica, *faculté juridique*. Die Möglichkeit einer Handlung, ſofern man dadurch keinem Unrecht thut. (Z. 20 *). Wenn ich eine Handlung thun darf, oder dadurch, daſs ich ſie thue, kein Gebot der äuſsern Geſetzgebung (d. i. derjenigen, welche ſolche Pflichten der Menſchen gegen einander betrifft, zu deren Erfüllung ſie rechtlich gezwungen werden können) übertrete, ſo iſt die Handlung rechtlich möglich. Die Beziehung nun der rechtlichen Möglichkeit der Handlung darauf, daſs dadurch keinem Unrecht geſchieht, heiſst ihre Befugniſs; d. h. ſtelle ich mir die Handlung darum als rechtlich möglich vor, weil ich durch ſie Niemand Unrecht thue, ſo ſage ich, ich bin zu derſelben befugt.

2. Im Naturrecht (K. XXI.) hat ſich Kant über den Begriff der Befugniſs nicht ſo deutlich erklärt. Er ſagt: „Erlaubt iſt eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt; und dieſe Freiheit, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, heiſst Befugniſs (*facultas iuridica*).“ Allem Anſehen nach ſpricht hier Kant von der Freiheit zu einer erlaubten Handlung. Was heiſst hier aber Freiheit? In ſeiner Schrift zum ewigen Frieden (S. 21) ſetzt

Kant den Begriff der Befugnifs bei Erklärung der Freiheit, als ein Merkmal derfelben voraus, indem er fagt: „Freiheit ift die Befugnifs, keinen äufsern Gefetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beiftimmung habe geben können.“ Das ift offenbar die bürgerliche Freiheit, und kann hier nicht gemeint feyn. Verftehet aber Kant am angeführten Ort des Naturrechts die moralifche Freiheit, oder das Vermögen, nach moralifchen Gefetzen zu handeln; fo hiefse Befugnifs das Vermögen zu fittlichen Handlungen, in fo fern ich dadurch eine erlaubte Handlung vollbringen kann, der kein fittliches Gebot (Imperativ) entgegen ftehet (welches eben die Handlung erlaubt macht). Dann wäre aber Befugnifs von Erlaubnifs (*facultas moralis*) nicht unterfchieden, und Befugnifs kein Rechtsbegriff, fondern ein Sittenbegriff.

3. Ich ftimme daher mehr mit Kants Erklärung der Befugnifs im Buche zum ewigen Frieden überein, wenn ich in der Grundlegung zur Metaphyfik der Rechte (123. 124. 126.) behaupte, dafs der Begriff der Befugnifs allein in die Rechtslehre gehöre, und fich zur Rechtsgültigkeit und Rechtswidrigkeit (Widerrechtlichkeit) eben fo verhalte, wie, in der Moral, der Begriff der Erlaubnifs zur Pflichtmäffigkeit und Pflichtwidrigkeit. Befugnifs wäre hiernach diejenige Befchaffenheit einer Forderung, dafs auf fie zu achten Niemandes Pflicht ift, dafs fie aber auch Niemandes Recht kränkt, und daher mit keiner vollkommenen Pflicht des Fordernden gegen einander ftreitet. Es ift z. B. die Frage, in welchem Rechtsverhältniffe ftehet im Kriege der Soldat mit den feindlichen Soldaten, wenn es zur Schlacht oder zum Handgemenge kommt? Hat er das Recht, ihn zu tödten? Das ift nicht möglich, fonft müfste der feindliche Soldat die Pflicht haben, fich tödten zu laffen, weil alles Recht fich auf eine ihm correfpondirende Pflicht gründet. Er fagt alfo, ich will dich tödten, aber der Feind achtet nicht auf diefe feine Forderung, fondern wehrt fich, ohne dafs er dadurch einer äuffern vollkommenen Pflicht, oder einer Rechtspflicht entgegen handelt. Es kann aber auch nicht das Recht des

feindlichen Soldaten kränken, wenn fein Gegner ihn tödtet, denn fonft müfste diefer die Pflicht haben, ihn nicht zu tödten, d. h. nicht Soldat feyn, (es ift nehmlich hier gar nicht die Rede von der Moralität des Soldatenftandes). Folglich ift der Soldat befugt, den Feind zu tödten, das heifst: wenn er es thut, fo kränkt er kein Recht, und übt auch kein Recht gegen den feindlichen Soldaten aus, fondern handelt mit einer rechtlichen Erlaubnifs, die von der fittlichen Erlaubnifs unterfchieden ift. Denn die fittliche ift die vor dem Richterftuhl des Gewiffens, die rechtliche hingegen die vor einem äufsern Richter, wenn es hierin einen gäbe. Klein (Grundfätze der natürlichen Rechtswiffenfchaft. Halle 1797. 8.) erklärt Befugnifs auf gleiche Art. Der Recenfent diefes Buchs in Jacobs Annalen (1797. S. 64. f.) meint zwar, dafs es überall keine Befugnifs gebe, deren Wahrheit nicht eine Verbindlichkeit erzeugte, die Handlungen, welche aus der Befugnifs fliefsen können, für Recht zu erkennen, der alfo nicht eine Zwangspflicht entfpräche, die befugte Handlung zu dulden. Er meint daher, in dem angeführten Beifpiel, von der Befugnifs den Feind zu tödten, fei das Recht blofs zweideutig und unausgemacht. Jede Parthei glaube, dafs die andere eine Zwangspflicht gegen fie habe. Aber wie ift das möglich? Welcher Soldat wird glauben, dafs fein Gegner in der Schlacht die Zwangspflicht habe, fich von ihm tödten zu laffen? Vielmehr weifs jeder Soldat, dafs fein Gegner die Zwangspflicht gegen feinen Officier hat, jeden feindlichen Soldaten in der Schlacht zum Gefecht unfähig zu machen, oder zu tödten, wenn er kann. Recenfent fagt ferner, dafs fie nach diefer Meinung (dafs jede Parthei glaube, dafs die andere eine Zwangspflicht gegen fie habe) nicht beurtheilt werden können, käme blofs daher, weil ihre beiderfeitigen Meinungen fubjectiv find, und keine von beiden das Recht hat, von der andern zu verlangen, dafs fie ihr fubjectives Urtheil als gültig annehme. Dann ift aber der Rec. mit mir einig, denn eben ein folches fubjectives Rechtsurtheil, was ein anderer nicht für gültig annimmt, aber doch auch nicht für rechtswi-

drig erklären kann, enthält kein Recht, fondern eine Befugnifs.

Kant. zum ewigen Frieden. I. Definitivart. S. 20.
Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XXI.

Begebenheit,

factum, *eventus*, *fait*. So heifst das, was gefchieht (C. 243.). Wenn ein Menfch ftirbt, fo gefchieht etwas, und das heifst eine Begebenheit. Die Erfahrung ift (objectiv) ein Inbegriff von Begebenheiten. Denn was wir erfahren, find die Accidenzen an den Subftanzen, diefe find aber im beftändigen Wechfel, daher gefchieht ftets etwas an den Subftanzen, oder diefe find ftets Begebenheiten unterworfen, deren Inbegriff eben Erfahrung heifst. Z. B. der Schneider macht ein Kleid, dies ift eine Begebenheit, denn es gefchieht etwas. Alles, was der Schneider mit dem Tuche macht, ift alfo ein Inbegriff von Begebenheiten, welches die Erfahrung von der Verfertigung eines Kleides giebt. An der Subftanz des Tuches ift nehmlich ein beftändiger Wechfel der Accidenzen vorgegangen.

2. Soll in den Erfcheinungen eine Zeitfolge wahrgenommen werden, fo mufs nothwendig an etwas, was zu allen Zeiten ift (der Subftanz) etwas anders (die Accidenzen) immer wechfeln. Dadurch wird eine Zeit von der andern unterfchieden, z. B. durch die beftändige Bewegung der Erde um die Sonne, oder um ihre Axe. Wäre beides nicht, fo müfsten wir uns nach einem andern gleichförmigen Wechfel zu diefem Behuf umfehen. Wir haben z. B. dazu unfere Uhren. Kant erklärt daher auch die Begebenheiten durch die Zeitfolge in den Erfcheinungen (Pr. 92.).

Kant. Critik der rein. Vern Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 243.
Deff. Prolegom. §. 25. S. 92.

Begehrungsvermögen.

S. Wille.

Begierde.

S. Neigung.

Begnadigungsrecht.

S. Straflosigkeit.

Begreifen,

καταλαμβανειν, *comprehendere*, *comprendre*. *A priori*, folglich durch die reine Vernunft, erkennen, heiſst begreifen (C. 289), z. B. begreifen, wie etwas zufälliges exiſtiren kann, heiſst, *a priori* erkennen, worauf das Daſeyn des Zufälligen beruhet, daſs es nehmlich als Wirkung in einer Urſache gegründet ſeyn muſs. Denken wir bloſs ein Object, um uns eine deutliche Vorſtellung (Begriff) davon zu machen, ſo iſt das ein Werk des Verſtandes, und heiſst verſtehen, (*intelligere*). So verſtehe ich die Exiſtenz eines zufälligen Dinges, wenn ich mir darunter denke, daſs es zu irgend einer Zeit und an irgend einem Ort vorhanden iſt; ich begreife aber dieſe Exiſtenz, wenn ich ſie von ihrer Urſache ableite. Die Vernunft iſt daher das Vermögen, etwas zu begreifen, und der Verſtand, das Vermögen etwas zu verſtehen. Derjenige Gedanke, aus welchem etwas begreiflich iſt, heiſst der Grund oder die Bedingung des Begreiflichen; dasjenige, was ſich aus ihm begreifen läſst, heiſst das Bedingte, die Folge, und iſt in jenem gegründet.

2. Zum vollſtändigen Begreifen dienen Vernunftbegriffe, wie zum Verſtehen Verſtandesbegriffe; wenn ich z. B. ein zufälliges Ding als exiſtirend denke, ſo verſtehe ich daſſelbe durch den Verſtandesbegriff (Kategorie) der Exiſtenz; wenn ich aber davon, daſs ich es als Wirkung denke, und durch dieſen Verſtandesbegriff noch mehr verſtehe, was es iſt, auf eine Urſache deſſelben ſchlieſse, ſo begreife ich noch nicht vollſtändig ſeine Exiſtenz, ſondern dazu brauche ich einen Vernunftbegriff (Idee), nehmlich den der Gottheit, ſ. Idee. Man begreifet nehmlich etwas, wenn man

die Bedingung desselben kennt, ist die Bedingung nun nicht wieder bedingt, sondern unbedingt, so begreift man es vollständig, welches aber uns Menschen nicht möglich ist (C. 367.).

3. Das Unbedingte läſst sich nicht begreifen, denn da das Begreifen eine Bedingung voraussetzt, aus der es abgeleitet oder begriffen wird, das Unbedingte aber Etwas heiſst, was keine Bedingung hat, so ist das Unbedingte unbegreiflich. Das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens z. B. läſst sich nicht begreifen, denn ein solches Wesen kann keine Ursache haben, denn sonst wäre es bedingt nothwendig, nehmlich unter der Bedingung oder Voraussetzung seiner Ursache; wenn es aber keine Ursache hat, so läſst sich sein Daseyn auch nicht begreifen. Nun sagt man zwar, ein schlechthin nothwendiges Wesen hat den Grund seines Daseyns in sich selbst, d. i. sein Daseyn läſst sich aus seinem bloſsen Begriffe ableiten oder begreifen, allein das Daseyn ist etwas, was nicht zum Begriff gehört, denn man kann sich den ganzen Begriff selbst mit Einschluſs des Daseyns denken, darum ist aber der Gegenstand noch nicht wirklich vorhanden (C. 613.). Da die Vernunft nicht vollständig begreift als durch das Unbedingte, so sucht sie rastlos das Unbedingtnothwendige, und sieht sich genöthigt, es anzunehmen. Aber sie hat kein Mittel, sich das Unbedingtnothwendige begreiflich zu machen, und muſs zufrieden seyn, wenn sie den Begriff eines Wesens findet, das sich zu einem absolutnothwendigen Wesen schickt. Eben so läſst sich das Moralgesetz nicht begreifen, denn es ist absolut nothwendig, weil es unbedingt gebietet. Wir begreifen aber von beiden, sowohl dem absolutnothwendigen Wesen, als auch dem unbedingt practischen Gesetze (Moralgesetze), die Unbegreiflichkeit, daſs sie nehmlich übersinnliche Gegenstände sind, die dem Naturgesetz der Causalität (des zureichenden Grundes, oder der Ursachen und Wirkungen) nicht unterworfen sind (G. 128.) Eben so läſst sich auch die Möglichkeit der Grundkräfte, oder solcher Kräfte, die von keinen andern Kräften weiter abgeleitet werden können, nicht begreiflich machen (N. 61.).

4. Schon Leibnitz (*Theodicée Disc. prélim.* 73.) macht einen Unterschied zwischen begreifen (*comprendre*) und verstehen (*entendre*). Er sagt, es giebt tausend Gegenstände in der Natur, von welchen wir etwas verstehen, die wir aber darum nicht begreifen. Wir haben einige Begriffe von den Lichtstrahlen, wir demonstriren sogar manches davon, aber es bleibt uns immer noch etwas übrig, was uns das Geständniss abnöthigt, dass wir noch nicht die ganze Natur des Lichts begreifen. Er sagt auch, man begreift das, was man *a priori* beweiset; nur dass er den Ausdruck *a priori* nicht in der strengsten Bedeutung, sondern nur *comparative* nahm.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 289. II. Abth. I. Buch. S. 367. II. Buch. III. Hauptst. III. Abschn. S. 613.

Dess. Grundl. zur Metaph. der Sitten. Schlussanm. S. 128.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Lehrs. 7. Anmerk. 1. S. 61.

Begriff,

Verstandesvorstellung, discursive Vorstellung, *conceptus*, *concept*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die sich mittelbar auf einen Gegenstand beziehen (C. 377.), oder auch die mittelbare Vorstellung eines Objects. Kant will sagen, es giebt eine Art, den Gegenstand zu erkennen, bei der ich den Gegenstand nicht unmittelbar vor mir habe, sondern ihn vermittelst gewisser Merkmale, die in der Anschauung zu finden sind, erkenne, und das ist die Erkenntniss durch Begriffe. S. hierzu ein Beispiel im Art. Anschauung. 1. Ein Gegenstand kann mir unmittelbar sinnlich dargestellt werden, z. B. wenn ich einen Baum vor mir sehe, so schaue ich den Gegenstand unmittelbar selbst an, und diese unmittelbare Vorstellung des Baums, die ich dann habe, indem der Baum mir in die Sinne fällt, oder der Gegenstand mein Gemüth afficirt, und mir gegeben wird, heisst die An-

schauung desselben. Sie ist also diejenige Art von Vorstellungen, die sich unmittelbar auf den Gegenstand beziehen. Denken wir uns ein Etwas, das durch die Anschauung angeschauet wird, oder die Einheit der Synthesis der Apperception, s. Anschauung, 11, g, so nennen wir dieses Etwas, diese Einheit, den Gegenstand, und sagen, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir uns diese Einheit in dem Mannichfaltigen der Anschauung durch den Verstand denken können. Das, wodurch wir uns aber diese Einheit denken, heisst der Begriff, der sich eben durch die Merkmale, in der Anschauung, auf den Gegenstand bezieht. Ich stelle mir nehmlich den Gegenstand, z. B. Baum, durch gewisse Kennzeichen vor, die ich in der Anschauung desselben aufsuche, z. B. durch den Stamm, die Zweige, die Blätter, die Wurzeln u. s. w. Diese Kennzeichen, wodurch der Gegenstand von jedem andern unterschieden werden kann, heissen die Merkmale. Der Inbegriff dieser Merkmale heisst der Inhalt des Begriffs, und giebt eine mittelbare Vorstellung des Baums, weil nehmlich zwischen dem Begriff und dem Gegenstande selbst noch die unmittelbare Vorstellung oder die Anschauung ist, welche die Merkmale giebt, vermittelst welcher der Begriff den Gegenstand vorstellt. Ich habe keinen Begriff von einem Gegenstande heisst daher, ich kann mir keine Merkmale angeben, wodurch ich mir den Gegenstand denken, und woran ich ihn erkennen kann, ich weiss nicht, was der Gegenstand für ein Ding seyn soll, ich kann ihn nicht durch Merkmale bestimmen, für mich ist er nichts weiter, denn ein Gegenstand (U. 10.). Es kann Jemand z. B. eine Feuermaschine wirklich sehen, und folglich eine Anschauung derselben haben, sieht er aber ihren Mechanismus nicht ein, so sagt er, ich habe noch keinen Begriff von der Feuermaschine, d. i. ich habe keine solche Vorstellung von derselben, dass ich mir ihren innern Zusammenhang durch Merkmale vorstellen könnte, ich verstehe es nicht. So hat unser Verstand schlechterdings keinen Begriff von dem Urgrunde aller Dinge, d. i. er kann keine Art ausfinden, wie er sich einen

ſolchen Urgrund, und ſeine Art zu exiſtiren, vorſtellen ſoll. Denn wenn er ihn denkt, (er mag ihn denken, wie er will,) ſo ſtellt er ihn ſich bloſs als logiſch möglich vor, d. i. er findet in dem Begriff deſſelben keinen Widerſpruch, ſondern kann ſich einen ſolchen Urgrund aller Dinge denken. Aber iſt er darum auch real möglich? Wo iſt ein Criterium, daſs er exiſtiren kann? Wir haben kein anderes Criterium der Exiſtenz eines Dinges, als daſs wir uns bewuſst ſind, es ſei in der Anſchauung gegeben (U. 341.).

2. Begriff iſt die Vorſtellung, die in mehrern Gegenſtänden zu finden iſt, von welchen man ſagt, der Begriff begreift ſie unter ſich, und ſie machen zuſammen den Umfang, die Sphäre, des Begriffs aus. So iſt die Vorſtellung Menſch ein Begriff, denn ſie begreift den weiſsen, ſchwarzen, kupferrothen und olivengelben Menſchen unter ſich. Der Begriff erhält nehmlich vermittelſt einer Anſchauung ſein Object, nun giebt es aber zu jedem Begriff mehrere Anſchauungen, folglich beziehet ſich ein Begriff nicht bloſs auf Einen Gegenſtand, ſondern auf mehrere, die alle unter dieſem Begriff enthalten ſind. Mit der Anſchauung verhält ſich das anders, dieſe giebt ſtets ein einzelnes Ding, oder ein Individuum. Derſelbe Baum, den ich jetzt ſehe, derſelbe Ton, den ich jetzt höre, iſt auſser ihm nicht weiter zu finden; aber der Baum, den ich durch Merkmale denke, erhält in unzähligen Anſchauungen Gegenſtände, in denen er wirklich zu finden iſt, und die doch numeriſch verſchieden ſind. Auch kann man ſagen, der Begriff iſt die Vorſtellung von einer Vorſtellung, nehmlich die Anſchauung; denn durch den Begriff ſtelle ich mir nicht unmittelbar den Gegenſtand ſelbſt, ſondern die Anſchauung deſſelben durch ihre Merkmale, vor (C. 39. f. 93.). Ein Begriff iſt alſo nicht, wie Wolf (Vernünftige Gedank. von den Kräften des menſchl. Verſt. Kap. I. §. 4.) ſagt: jede Vorſtellung einer Sache in unſern Gedanken. Denn wenn ich mir die Sonne, durch ein Bild, vermittelſt der Einbildungskraft vorſtelle, ſo habe ich noch keinen Begriff von der Sonne, ſondern eine Anſchauung derſelben im innern Sinne. Denke ich

mir aber die Sonne als den Körper, der uns das Tageslicht giebt, so habe ich einen Begriff von derselben.

3. Der Begriff kann nun logisch oder metaphysisch betrachtet werden. Die logische Betrachtung desselben ist die Untersuchung des Begriffs, ohne auf den Gegenstand Rücksicht zu nehmen, auf den er sich bezieht, also nun die Untersuchung dessen, was ihn zum Begriff macht, also seiner Form, welche, wie gesagt, darin bestehet, dass er seinen Gegenstand nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Merkmale vorstellt. Die metaphysische Betrachtung des Begriffs aber untersucht gerade die Beziehung, worin der Begriff mit einem gewissen Gegenstande stehet, nehmlich dem, welchen er *a priori* vorstellt, oder dem, welcher gar in keiner Erfahrung zu finden ist, z. B. Ursache, Gott. Die Logik abstrahirt bei ihrer Untersuchung des Begriffs von allem metaphysischen Inhalt desselben, nehmlich von dem Gegenstande, der durch den Begriff erkannt werden soll. Die Metaphysik aber hat es zum Theil mit dem metaphysischen Inhalt des Begriffs zu thun, oder mit den Gegenständen, die durch gewisse Begriffe *a priori* sollen erkannt werden. Sie untersucht also, wie solche Begriffe möglich sind, und dieser Zweig der Metaphysik heisst daher, als Lehre vom Ursprunge der Begriffe *a priori*, transscendentale Logik. Wir übergehn hier alle bloss logische Untersuchungen der Begriffe, und haben es bloss mit den transscendental logischen oder den metaphysischen zu thun, weil Kant bloss von diesen in seinen Schriften redet.

4. Wir wollen uns aber hier doch den Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken: unter Begriffe und auf Begriffe bringen, merken.

Der erste Ausdruck bezeichnet ein analytisches oder logisches Geschäft. Der Verstand, aus welchem eigentlich die Begriffe entspringen, indem er die Anschauungen denkt (C. 33.), macht dieses so: er vergleicht mehrere gegebene Anschauungen mit einander, z. B. die Anschauungen Cicero, Caesar, Horz, Virgil, Sueton, Sallust, Plinius u. s. w. Er findet nun bei dieser

Vergleichung, dafs diefe Anfchauungen mehrere Merkmale mit einander gemein haben, in andern hingegen verfchieden find. Gemein haben fie z. B. dafs fie Römer, Gelehrte, Schriftfteller find, deren Schriften zum Theil noch vorhanden find, dafs fie felbft aber verftorben find u. f. w. Verfchieden find fie in folgenden Merkmalen, einige, als Cicero, Caefar, waren Confuln, andere, als Horaz, Virgil, nicht; einige, als Horaz, Virgil, waren Dichter, andere, als Sueton, Salluft, Plinius, nicht; einige, als Horaz, Virgil, lebten zur Zeit des Auguftus, andere, als Sueton, Salluft, Plinius, nicht. Sondern wir nun alles das aus den einzelnen Vorftellungen ab, was ihnen gemeinfchaftlich ift, und laffen alles das aus dem Bewufstfeyn weg (abftrahiren von dem), worin fie von einander verfchieden find, verbinden das, was ihnen gemeinfchaftlich ift, in eine Vorftellung, fo entfteht ein Begriff. Sondern wir z. B. aus den vorhergenannten Anfchauungen Cicero, Caefar, Horaz, u. f. w. das ihnen gemeinfchaftliche, dafs fie Römer, Gelehrte, u. f. w. waren, ab, und verbinden es in Eine Vorftellung, fo entfteht der Begriff von verftorbenen römifchen Gelehrten, deren Schriften zum Theil noch vorhanden find, und ich habe die fogenannten Anfchauungen dadurch alle unter Einen Begriff gebracht (Kiefewetter Logik S. 207. f.). Der zweite Ausdruck bezeichnet ein fynthetifches oder metaphyfifches Gefchäft. Mit der Wahrnehmung eines Gegenftandes in der Anfchauung kann unmittelbar der Begriff von einem Object überhaupt verbunden werden. Sobald nehmlich die Einheit der Synthefis der Apperception (f. Anfchauung 11, g) durch die Einbildungskraft (das transfcendental aefthetifche Gefchäft der transfcendentalen oder productiven Einbildungskraft) ift zu Stande gebracht worden; fo gehet das transfcendentallogifche Gefchäft des Verftandes an, welches darin beftehet, die reine Synthefis der Vorftellungen (nicht die Vorftellungen felbft, welches logifch wäre, und unter Begriffe bringen heifst) auf Begriffe zu bringen. Der erfte Begriff, worauf die reine Synthefis gebracht wird, ift der des Gegenftandes (Objects), der Verftand denkt fich das, was angefchauet, oder auch einen andern Begriff, über den er

nachdenken will, kurz, die Vorſtellung, die ihm dargeboten wird, als Gegenſtand oder Object überhaupt, dem nun Prädicate beigelegt werden ſollen. Nun enthält jeder ſinnliche Gegenſtand etwas *a priori* und etwas Empiriſches, das erſtere iſt die Form, das zweite die Materie. Die Form iſt eben die reine Zuſammenfaſſung (Syntheſis) der Empfindungen, und dieſe wird auf Begriffe *a priori* gebracht, dahingegen das Empiriſche dieſen Begriffen Inhalt giebt, oder macht, daſs ſie nicht leer ſind. Dieſe Begriffe *a priori* ſind alſo die Vorſtellung der nothwendigen ſynthetiſchen Einheit, wodurch die Syntheſis oder Zuſammenfaſſung des empiriſchen Stoffs in eine einzige Vorſtellung möglich wird (C. 104.) ſ. Aberglaube und Erkenntniſs *a priori*.

5. Der Begriff iſt alſo eins der Elemente aller unſrer Erkenntniſs, aber allein nur ein leeres Erkenntniſs, ſo wie die Anſchauung allein ein Erkenntniſs, das man nicht verſteht. Wenn wir uns einen Begriff vom Gegenſtande machen, ſo können wir ihn zwar anſchauen, aber wie man zu ſagen pflegt, ſo wie die Kuh das neue Thor, d. h. wir verſtehen nicht, was die Anſchauung uns vorſtellt, was für einen Gegenſtand wir anſchauen. Aber auch der Begriff allein giebt noch keine vollkommene Erkenntniſs, denn ich erkenne durch ihn, ohne zu wiſſen was, weil es an einem anzuſchauenden Gegenſtande fehlt. So iſt der Begriff von einem Geiſte ein leerer Begriff, denn da der Geiſt nicht im Raum, und doch auch nicht ein bloſser Gedanke ſeyn ſoll, ſo fehlt es uns an einer Anſchauung, und alſo haben wir für den Begriff eines Geiſtes keinen Gegenſtand, nichts Erkennbares, daher enthält er auch bloſs Verneinungen, z. B. er nimmt keinen Raum ein, iſt nicht materiell u. ſ. w. (C. 74.). Gedanken ohne Inhalt, der ihnen eine Anſchauung giebt, ſind folglich leer, ſo wie Anſchauungen ohne Begriffe, die der Verſtand aus ihnen gebildet hat, blind ſind (C. 75.).

6. Will man alſo überzeugt ſeyn, daſs man auch nicht bei ſeinem Denken mit leeren Gedanken geſpielt hat, ſo muſs man ſeine Begriffe ſinnlich machen, das heiſst,

man muſs zuſehen, ob es auch einen ſolchen Gegenſtand in der Anſchauung giebt, als man ſich durch ſeinen Begriff gedacht hat. Will man aber auch nicht bloſs Anſchauungen, wie die Bilder einer magiſchen Laterne, gedankenlos vor ſich vorüber gehen laſſen, und bloſs ein Spiel ſinnlicher Eindrücke ſeyn, ſo muſs man ſich ſeine Anſchauungen verſtändlich machen, d. i. man muſs darüber nachdenken, die Merkmale an dieſen Anſchauungen aufſuchen, ſie in eine einzige Vorſtellung zuſammenfaſſen, und ſo ſich einen Begriff von jeder Anſchauung machen, das heiſst, ſie auf und unter Begriffe bringen (C. 75.).

Angebohrne Begriffe (*conceptus connati*), ſ. Angebohren.

7. Empiriſcher Begriff. Man kann die Begriffe eintheilen ihrem Inhalt nach in empiriſche und reine.

a. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori* (*conceptus empiricus*) iſt ein ſolcher, in dem Empfindung enthalten iſt. Empfindung iſt nehmlich der Eindruck im Gemüth, der dadurch entſtehet, daſs daſſelbe afficirt wird. Dieſer Eindruck ſetzt einen Gegenſtand voraus, der vermittelſt des Eindrucks angeſchauet wird. Iſt nun in dem Begriff ein Merkmal vorhanden, das als die Vorſtellung eines ſolchen Eindrucks von dem Verſtande gedacht wird, ſo ſagt man, im Begriff iſt Empfindung enthalten, und er iſt empiriſch. Der Begriff von einem Körper iſt empiriſch, denn in ihm wird die undurchdringliche Erfüllung des Raums als Merkmal des Körpers gedacht; Undurchdringlichkeit iſt aber nur als die Vorſtellung des ſinnlichen Eindrucks eines Widerſtandes dem Verſtande denkbar (C. 75.). Es iſt, um alle Miſsverſtändniſſe zu verhüten, hier wohl zu merken, daſs eigentlich alle Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ihrer Entſtehung nach, durch Mitwirkung der Sinnlichkeit in der Erfahrung erzeugt und mithin erworben ſind. Alle unſere Begriffe werden in und mit der Erfahrung, in der Zeit, alſo durch innere oder äuſsere Empfindung erzeugt und erworben. Und ſo wären alle unſere Begriffe empiriſch. Allein der Unterſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Begriffen betrifft nicht den Urſprung derſelben in der Zeit, und

wie wir zum Bewuſstſeyn derſelben kommen; ſondern den Urſprung derſelben aus ihrer Quelle, und den Inhalt derſelben. Daher iſt nun ein empiriſcher Begriff ein ſolcher, der nicht nur bei Gelegenheit der Erfahrung entſpringt, ſondern zu dem auch die Erfahrung den Stoff liefert.

b. Ein reiner Begriff, Begriff *a priori* (*conceptus purus*) iſt ein ſolcher, dem keine Empfindung beigemiſcht iſt. Iſt in dem Begriff kein einziges Merkmal vorhanden, das nur als die Vorſtellung eines ſinnlichen Eindrucks kann gedacht werden, ſo ſagt man, dem Begriff iſt keine Empfindung beigemiſcht, und er iſt rein (nehmlich von Empfindung). Der Begriff der Urſach iſt ein ſolcher reiner Begriff, denn er iſt der Begriff von Etwas, was nothwendig und immer oder allgemein vor etwas Anderm hergehet. Nun ſind Nothwendigkeit und Allgemeinheit keine Gegenſtände der Erfahrung, obwohl beide als von gewiſſen Gegenſtänden der Erfahrung geltend geſchloſſen werden können (ſ. *a priori*). Das Vorhergehen vor Etwas aber ſetzt keinen ſinnlichen Eindruck voraus, ſondern bloſs die Vorſtellung in der Einbildung, daſs Etwas in einer Zeit ſei, auf welche diejenige Zeit folgt, worin das Andere iſt, die Vorſtellung nun, daſs dieſes ſtets und nothwendig mit zwei, in den auf einander folgenden Zeiten ſich befindenden, Dingen ſo ſei, giebt den Begriff der Urſach für das, was in der vorhergehenden, und der Wirkung für das, was in der nachfolgenden Zeit iſt (C. 74.).

Ein empiriſcher Begriff enthält Materie der ſinnlichen Erkenntniſs. Wenn nehmlich der Verſtand denkt, ſo hat er a) einen Gegenſtand, den er denkt, und b) ſeine Art, wie er dieſen Gegenſtand denkt. Der Gegenſtand ſelbſt giebt die Materie zum Denken, oder was gedacht wird, welches, wenn der Begriff ſinnliche Erkenntniſs geben ſoll, etwas ſeyn muſs, was ſinnliche Eindrücke vorausſetzt; alſo ein Merkmal, das in der Empfindung zu finden iſt. Folglich iſt die Empfindung, oder der Eindruck auf die Sinnlichkeit, die Materie des Denkens zur ſinnlichen Erkenntniſs. Der empiriſche Begriff iſt alſo von der Erfahrung erborgt, und iſt, weil

er durch die Sinne ſeine Materie erhält, immer ein ſenſitiver oder ſinnlicher Begriff (C. 267.). Ein reiner Begriff enthält die Form des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt, d. h. die Art, wie ein Gegenſtand vom Verſtande gedacht wird, daher er auch ein formaler Begriff genannt wird. Denke ich mir einen Vater, ſo habe ich einen empiriſchen Begriff; denn mein Begriff (Vater) enthält die Vorſtellung eines Menſchen, der einen andern gezeugt hat. Dieſe Vorſtellung aber ſetzt ſchon den ſinnlichen Eindruck von einem Menſchen voraus, folglich giebt die Empfindung zu dem Begriff von einem Vater die Materie her. Denke ich mir aber den Begriff der Urſache, ſo habe ich noch keinen ſinnlichen Gegenſtand, den ich Urſache nennen könnte, ſondern dieſer Begriff enthält bloſs eine Form, wie ich einen jeden Gegenſtand überhaupt denken kann. So kann ich einen Menſchen unter andern auch durch die Gedankenform der Urſache denken. Denke ich ihn nun als Urſache eines andern Menſchen, ſo nenne ich ihn einen Vater. Daher kann ein reiner Begriff mit einem empiriſchen verbunden ſeyn, ja in jedem empiriſchen Begriff iſt immer auch ein Begriff *a priori*, weil jeder Begriff eine Form haben muſs, die er vom menſchlichen Verſtande annimmt, oder auf irgend eine Art gedacht werden muſs. Stelle ich mir nun dieſen Begriff *a priori* ſo vor, daſs ich von dem Empiriſchen abſtrahire, ſo habe ich ihn rein, und er heiſst ein reiner Begriff. Ein ſolcher reiner Begriff, wenn ich ihn ſo abgeſondert denke, enthält keinen andern Gegenſtand, keine andre Materie, als ſich ſelbſt. Daher giebt er dann nicht ſinnliche, ſondern rationale Erkenntniſs, d. i. eine ſolche, deren Gegenſtand nicht in der ſinnlichen Welt, ſondern bloſs im reinen Verſtande, als Denkform der empiriſchen Begriffe zu finden iſt (C. 75.). Die reinen Begriffe ſind aber nicht angebohren, ſondern werden bei Gelegenheit der Erfahrung erworben, aber die Anlage zu denſelben iſt angebohren.

Formaler Begriff, ſ. Empiriſcher Begriff.

Grenzbegriff, ſ. Grenzbegriff.

8. Leerer Begriff, (*conceptus inanis*). Ein Begriff ist für leer zu halten, d. i. er hat keinen Gegenstand, wenn er auf keine Weise dazu dient, etwas in der Erfahrung in eine einzige Vorstellung zusammen zu fassen (in eine Synthesis zu verknüpfen). Entweder muss das, was er in eine einzige Vorstellung zusammenfasst, von der Erfahrung geborgt seyn, z. B. der Begriff Mensch, dessen Inhalt ganz aus der Erfahrung entlehnt ist, und dann heisst er ein empirischer Begriff. Oder er muss von der Art seyn, dass ohne ihn keine Erfahrung möglich wäre, und sie durch ihn allein möglich wird, dann ist er die Bedingung, unter der es allein Erfahrung geben kann. Ein solcher Begriff ist z. B. der einer Ursache. Lassen wir diesen gänzlich aus der Erfahrung weg, so hört aller Unterschied zwischen Träumen, Erfahrungen und Einbildungen im Wesen auf, und es ist uns ganz unmöglich, zu unterscheiden, ob die Gegenstände, die auf einander folgen, wirklich in der Natur, oder nur in unserer Vorstellung so auf einander folgen. Dieses zu unterscheiden, wird nur dadurch möglich, dass wir genöthigt werden, uns die eine Folge, nehmlich die in der Natur, als nothwendig und allgemein vorzustellen, das heisst, uns durch die Begriffe der Ursache und Wirkung zu denken, welches daher zwei reine Begriffe *a priori* sind, oder zwei Gedankenformen, welche zur Erfahrung unentbehrlich sind, und sie erst möglich machen. Ein solcher reiner Begriff ist aber darum nicht leer, weil er dennoch zur (Möglichkeit) der Erfahrung gehört, und folglich sein reeller Gegenstand nur in der Erfahrung angetroffen werden kann (C. 267.). Ein leerer Begriff heisst auch ein unendlicher Begriff (*conceptus infinitus*), weil unendlich viele dergleichen Begriffe als Merkmale von Etwas prädicirt werden können, ohne dass man etwas Bestimmtes von dem Gegenstande erfährt. Ein Begriff hingegen, der einen Gegenstand hat, oder durch welchen etwas gesetzt wird, heisst ein reeller oder endlicher Begriff.

9. Sinnlicher Begriff (*conceptus sensitivus*), Verstandesbegriff (*conceptus intellectualis s. notio*).

Eine andere Eintheilung der Begriffe ist die, in sinnliche und Verstandesbegriffe. Sie beruhet auf der Quelle, woraus die Materie des Begriffs entspringt. Ist nehmlich der Gegenstand des Begriffs eine sinnliche Vorstellung, die vermittelst der Merkmale in einem Begriffe gedacht wird, so nennt man den letztern einen sinnlichen oder sensitiven Begriff. So sind die Begriffe eines Menschen und eines Triangels sinnliche Begriffe, denn der Gegenstand beider sind sinnliche Vorstellungen, die ich anschauen kann. Sie beziehen sich beide vermittelst der Anschauung auf ihren Gegenstand, den sie blofs durch Merkmale, oder wie man sagt, discursiv vorstellen, so dafs der Gegenstand, ein gewisser Mensch, und ein Triangel, nun nicht mehr angeschauet, sondern durch die Merkmale, menschlicher Körper, menschliche Seele, u. s. w., oder drei Seiten, eingeschlossener Raum u. s. w. blofs gedacht werden (C. 311.). Ist hingegen der Gegenstand des Begriffs blofs die Einheit, in die gewisse Merkmale zusammengefafst werden, so ist der Begriff ein Verstandesbegriff oder eine Notion, und nichts anders als die Form, durch die der Verstand das durch sinnliche Eindrücke gegebene Mannichfaltige verbindet, und als eine einzige Vorstellung denkt. So ist der Begriff der Ursache ein Verstandesbegriff; denn der Gegenstand, der durch diesen Begriff gedacht wird, ist die Einheit, in der ich alles das zusammenfasse, was in der Erfahrung, nach einer Regel, nothwendig vor etwas anderm (der Wirkung) vorhergehet. Wie vieles mufs sich nicht oft vereinigen, wenn etwas geschehen soll; alles dieses zusammengenommen denke ich mir nun in dem Begriff der Ursache, s. Verstandesbegriff (C. 104.).

10. Reiner sinnlicher Begriff (*conceptus sensitivus purus*). Die sinnlichen Begriffe werden wieder eingetheilt in empirische und reine. Ein empirischer sinnlicher Begriff ist eben das, was auch empirischer Begriff schlechthin heifst, denn da wir durch den Verstand nicht anders Erfahrungen machen können, als vermittelst der sinnlichen Eindrücke, so setzt jeder empirische Begriff diese voraus, und es kann keine

empirischen Verstandesbegriffe geben, sondern diese sind alle *a priori.* Aber wohl giebt es reine sinnliche oder mathematische Begriffe, nehmlich solche, deren Gegenstand sinnlich, und dennoch *a priori* ist. Denn da Raum und Zeit Formen unsers Gemüths sind, so müssen alle Anschauungen im Raum und in der Zeit, wenn sie nicht sinnliche Eindrücke voraussetzen, sondern blofs durch die Einbildungskraft vorgestellt werden, sinnlich und doch *a priori* seyn (s. *a priori*). Raum und Zeit enthalten aber ein Mannichfaltiges *a priori*, von welchem jederzeit etwas auf Begriffe gebracht, in dem Begriff vom Gegenstande enthalten seyn mufs (C. 102.). Diese auf Begriffe gebracht, geben reine, obwohl sinnliche Begriffe. Ein solcher ist z. B. der eines Triangels. Von diesen Begriffen lassen sich einige durch Merkmale deutlich machen, und daher kann man auch eine Definition von ihnen geben, z. B. der Triangel ist ein Raum, der durch drei Linien eingeschlossen wird, s. *a priori*; andre hingegen nicht, und sind daher nichts weiter als die Vorstellung von der Einheit einer bestimmten Anschauung überhaupt, von einem Object, das blofs durch Anschauung unmittelbar erkannt, oder dargestellt wird, z. B. der Begriff von Links und Rechts (N. 8.).

11. Die empirischen Begriffe sind darin von den rein sinnlichen unterschieden, dafs sie nicht wie die letztern definirt, sondern nur explicirt werden können. Definiren heifst nehmlich im eigentlichen Sinne des Worts, und in der engsten Bedeutung desselben, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen darstellen. Dies ist nun wohl mit dem Begriff eines Triangels, aber nicht mit dem des Goldes möglich. Denn

a) der Begriff des Goldes z. B. kann nicht ausführlich, das heifst durch klare und zulängliche Merkmale dargestellt werden; denn der Eine kann sich unter dem Begriff des Goldes seine grofse specifische Schwere, seine gelbe Farbe, seine grofse Zähigkeit denken, der Andre kann noch wissen, dafs das Gold nicht rostet, welches dem erstern vielleicht unbekannt war,

und vielleicht werden Andre, wenn wir das Gold einst noch beſſer kennen werden, als jetzt, noch neue Eigenſchaften unter dem Begriff deſſelben denken. Der Begriff eines Triangels aber enthält nichts weiter, als daſs er eine Figur iſt, die von drei Seiten eingeſchloſſen wird. Niemand wird ja mehr oder weniger Merkmale zu einem Triangel rechnen. Denn das iſt darum nicht möglich, weil der Gegenſtand dieſes Begriffs nicht durch die Sinnlichkeit gegeben, ſondern eine willkührliche Beſtimmung des Raums vermittelſt der Einbildungskraft iſt, und alſo kann er nicht mehr Merkmale enthalten, als wir hinein legen. Da die Merkmale des empiriſchen Begriffs wieder empiriſch ſind, ſo verhält es ſich mit der Erklärung derſelben eben ſo, und es findet daher auch keine Ausführlichkeit in der Erklärung derſelben ſtatt. Daher iſt die Klarheit derſelben immer nur relativ, nach der Beſchaffenheit der Kenntniſſe des Erklärenden.

b) Auch kann ein empiriſcher Begriff nicht innerhalb ſeiner Grenzen dargeſtellt werden. Denn ob der Begriff für alle Zeiten und alle Menſchen hinreichend, in der Erklärung, begrenzt ſei, kann man nie wiſſen. Es iſt immer möglich, daſs wir das Gold noch einmal werden beſſer kennen lernen als jetzt, folglich ſtehet der Begriff deſſelben nie zwiſchen ſichern Grenzen, wie der Begriff des Triangels.

c) Iſt es auch nicht nöthig, den empiriſchen Begriff ſo darzuſtellen, weil es genug iſt, ihn zu bezeichnen, und ſo das Wort zu beſtimmen, das den Erfahrungsgegenſtand und ſeinen Begriff ausdrückt. Denn wenn vom Golde die Rede iſt, oder vom Waſſer und den Eigenſchaften dieſer Dinge, ſo wird man ſich nicht bei dem aufhalten, was man bei den Wörtern Gold, Waſſer denkt, ſondern zu Verſuchen ſchreiten. Denn die Worte Gold, Waſſer, mit den wenigen Merkmalen, die man ſich denkt, wenn man ſie ausſpricht, ſollen nur dienen, die Sache zu bezeichnen, aber nicht, Jemanden einen Begriff von derſelben zu geben. Die Erklärung ſoll alſo nur das Wort, nicht aber die Sache beſtimmen. Wenn ich aber den Triangel erkläre, oder definire, ſo kann ich die Sache nicht vorzeigen, denn das Bild eines Triangels auf dem Papiere bildet

nur eine Art Triangel, und zwar einen gewissen bestimmten Triangel ab, kurz, er ist eben so ein Erfahrungsgegenstand als das Gold. Allein von einem solchen Triangel ist nicht die Rede, sondern von dem, welchen sich ein jeder in Gedanken sucht darzustellen, und dessen Seiten nicht eine gegebene Länge haben, und der weder bloss rechtwinklicht, noch bloss stumpfwinklicht, noch bloss spitzwinklicht ist, sondern für jeden dieser Arten gilt. Diesen kann man aber nicht abbilden, sondern sich nur bildähnlich (schematisch) mit der Einbildungskraft vorstellen (C. 180.). Alles das drückt aber die Definition aus, ein Triangel ist eine Figur, die von drei Seiten eingeschlossen wird, und wenn man sich nicht mehr und weniger dabei denkt, als die Worte angeben, so hat man dadurch einen ausführlichen Begriff eines Triangels innerhalb seiner Grenzen.

d) Dazu kömmt nun noch, dass die Erklärung des Begriffs Gold von Erfahrungen und Versuchen muss abgeleitet werden, die man über das Gold angestellt hat; folglich stellt sie den Begriff des Goldes nicht ursprünglich dar. Das ist hingegen ganz der Fall mit dem Begriff Triangel. Denn die Erklärung, dass derselbe eine Figur sei, bedarf keiner Erfahrungen und Versuche, sondern bloss die Darstellung des Gegenstandes durch die reine Einbildungskraft, etwa nach dem Euklidischen Satze (B. 1. S. 22.). Die Erklärung ist also ursprünglich, d. i. nicht wovon abgeleitet, und kann also, ohne dass sie darf abgeändert werden, an der Spitze aller Urtheile über den Triangel stehen, welches mit keiner Erklärung des Goldes möglich ist. Der empirische Begriff kann aber nur explicirt werden, d. h. man kann nur diejenigen Merkmale darin angeben, die an dem Gegenstande zu bemerken sind, so weit wir die Erkenntniss desselben zu treiben im Stande sind (C. 755.).

12. Es kann auch kein *a priori* gegebener, oder reiner Verstandesbegriff definirt werden, worin sich auch diese von den rein sinnlichen Begriffen unterscheiden, z. B. die reinen Verstandesbegriffe Substanz, Ursache, Wechselwirkung, Recht, Billigkeit, Gesetz.

Der Begriff der Urſache z. B. kann nicht ausführlich entwickelt werden. Denn dieſer Begriff, ſo wie jeder andre Verſtandesbegriff, wird nicht von uns willkührlich gemacht, ſondern wird uns durch die Natur unſers Verſtandes gegeben. Ein Begriff iſt nehmlich gegeben, wenn der Inhalt deſſelben nicht von unſrer Willkühr abhängt; im Gegentheil heiſst er gemacht, wenn ſo wohl die Merkmale deſſelben, als auch ihre Verbindung willkührlich iſt. So wie uns nun der Begriff der Urſache bei Gelegenheit der Ableitung einer Wirkung gegeben wird, iſt er, ehe wir ihn entwickeln, verworren. Wenn wir ihn nun entwickeln, ſo können wir niemals ſicher ſeyn, daſs die Entwickelung ſo ausführlich iſt, daſs wir wirklich die Merkmale deſſelben nicht nur zulänglich gefunden haben, ſondern dieſe Merkmale auch von uns ſo klar erkannt werden, daſs wir ſie von allen andern, die uns noch einmal vorkommen werden, unterſcheiden können, denn nur alsdann würde unſre Vorſtellung des gegebenen Begriffs dieſem Begriff ganz adäquat ſeyn, d. h. wir würden einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache haben, welcher nehmlich alsdann der zu erkennende Gegenſtand unſers Begriffs ſeyn würde; oder wir würden uns dann einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache machen und ihn definiren können. Allein, wir können nie wiſſen, ob wir nicht in der Zergliederung des Begriffs viele dunkele Vorſtellungen übergehen, denn woran ſollten wir das wiſſen, da wir den Gegenſtand nicht ſelbſt gemacht haben, wie bei dem reinen ſinnlichen Begriff, durch den wir den Raum ſo beſtimmen, daſs wir ihn durch drei Seiten einſchlieſsen, ſo daſs wir weiter keine Beſtimmung haben wollen, als dieſe, und nun unterſuchen, was aus dieſer Beſtimmung, die daher an der Spitze unſrer Unterſuchungen ſtehet, hervorgehet. Dahingegen die Entwickelung eines gegebenen Begriffs erſt die Erkenntniſs deſſelben giebt, und daher die Beſtimmungen, folglich die Erklärung des Begriffs, z. B. einer Urſache, erſt am Ende der Unterſuchung als Reſultat folgen kann. Woraus zu erſehen iſt, daſs zwar der Mathematiker mit Definitionen ſeine Unterſuchungen anfänget, aber der Philoſoph, der nichts von Definitionen weiſs, ſeine Unterſuchungen mit

den Erklärungen beſchlieſst. In der Anwendung eines reinen Verſtandesbegriffs werden aber alle dunkeln Vorſtellungen, die in demſelben enthalten ſind, und bis zu welcher unſre Analyſis deſſelben noch nicht reicht, jederzeit mit gebraucht. Da wir nun bloſs aus vielfältig zu treffenden Beiſpielen nur vermuthen, niemals aber apodictiſch gewiſs werden können, daſs wir unſern reinen Verſtandesbegriff ausführlich zergliedert haben; ſo iſt es beſſer, daſs man die philoſophiſchen Erklärungen, oder die der reinen Verſtandesbegriffe nicht Definitionen, ſondern Expoſitionen nenne, das heiſst, Auseinanderſetzungen der in ihnen enthaltenen Merkmale, mit der Verwarnung, daſs ihre Ausführlichkeit nicht vollkommen gewiſs iſt, ſondern nur als bis zu einem gewiſſen Grade getrieben, gelten kann (C. 756.).

13. Es giebt aber Begriffe von ſolchen empiriſchen Gegenſtänden, die wir ſelbſt machen, die wir hervorbringen, und wobei alſo in unſerm Verſtande der Begriff vor dem Gegenſtande hergehet. Einen ſolchen Begriff kann ich nun, da ich wiſſen muſs, was ich mir denke, definiren; denn der Begriff iſt mir weder durch die Natur des Verſtandes, noch durch die Erfahrung gegeben. Allein, dann definire ich doch nur einen Begriff, alſo ein Gedankending, das noch nicht vorhanden iſt, folglich keinen wahren Gegenſtand. Denn wenn ich mir z. B. die Vorſtellung von einer Schiffsuhr mache, und alſo recht gut angeben kann, daſs ich darunter einen Zeitmeſſer verſtehe, der auf dem Schiffe zu gebrauchen iſt, ſo fragt ſichs immer noch: iſt auch ſo ein Ding möglich? Ich definire alſo dann nicht einen wirklichen Gegenſtand, ſondern gebe nur ein Project an, deſſen Ausführung noch dahin ſtehet, und durch die Ausführung vielleicht noch andre Beſtimmungen bekommen muſs, wenn es möglich ſeyn ſoll. Die Erklärung eines ſolchen Begriffs, z. B. der Schiffsuhr, kann daher ehe eine Declaration, Erklärung meines Projects, als Definition heiſsen. Will man aber ja das Wort Definition noch für Erklärung überhaupt beibehalten, ſo muſs man philoſophiſche Definitio-

nen, durch Zergliederung der Begriffe, von mathematischen Definitionen, durch Conſtruction oder ſinnliche Darſtellung der Begriffe, wohl unterſcheiden. (C. 757.).

14. Practiſche und theoretiſche Begriffe (*conceptus practici et theoretici*). Die Begriffe können auch darnach eingetheilt werden, ob der Gegenſtand des Begriffs durch denſelben erkannt, oder durch denſelben gewirkt wird. Der Begriff eines Baums iſt ein ſolcher, durch den der Gegenſtand, den wir Baum nennen, erkannt wird; der Begriff des Pflanzens iſt ein ſolcher, durch den es dem, der ihn hat, ſelbſt möglich wird zu pflanzen. Bisher nannte man Begriffe der erſten Art theoretiſche, der letzten Art practiſche Begriffe. So nannte man practiſche Geometrie die Anweiſung zum Feldmeſſen, weil ſie vornehmlich Begriffe enthält, welche etwas wirklich zu machen lehren, z. B. ein Feld auszumeſſen, aufs Papier zu tragen. Allein dieſer Unterſchied zwiſchen dem theoretiſchen und practiſchen iſt nicht ſpecifiſch. Denn durch dieſe ſogenannten practiſchen Begriffe wird im Grunde doch auch erkannt, nehmlich wie etwas wirklich zu machen iſt. Daher kommen in der theoretiſchen oder reinen Geometrie auch Aufgaben vor, welche doch eigentlich nach dieſer Eintheilung zum Practiſchen gehören würden; dahingegen in der ſogenannten practiſchen Geometrie auch Lehrſätze zu finden ſind. Folglich wird durch die Wörter theoretiſch und practiſch nicht der eigentliche ſpecifiſche Unterſchied beider Geometrien angegeben, der eigentlich darin beſtehet, daſs in der theoretiſchen alles *a priori*, hingegen die practiſche bloſs die Anwendung der theoretiſchen auf einen empiriſchen Gegenſtand, die Oberfläche der Erde und ihre gröſsern und kleinern Theile iſt. Kant gebraucht aber die Wörter theoretiſch und practiſch, um dadurch einen ſpecifiſchen Unterſchied anzugeben, nehmlich zwiſchen Begriffen, durch die erkannt wird, welche er theoretiſche nennt, und ſolchen, durch die nie erkannt, ſondern gewollt wird, ſo daſs die Beſtimmung des Willens zum Wollen gar keinen erkenn-

baren Grund weiter hat, sondern blofs in einem Begriffe gegründet ist, von dem es übrigens nicht erkennbar ist, wie er den Willen bestimmen kann.

Diese letztern Begriffe nun nennt Kant practische. Der Begriff der Redlichkeit ist z. B. ein practischer Begriff, hingegen der Begriff des Pflanzens eben so wohl, als der des Gegenstandes, der gepflanzt wird, ein theoretischer Begriff. Der Begriff der Redlichkeit bestimmt den Willen des Tugendhaften, ohne allen weitern Grund, denn der Tugendhafte ist redlich, blofs um redlich zu seyn; wie aber ein blofser Begriff, ohne alle weitere Bestimmungsgründe, z. B. von Wohlfahrt und Nutzen hergenommen, den Willen bestimmen kann, ist uns unbegreiflich; warum, s. Practisch. Der Begriff des Pflanzens aber bestimmt allein den Willen gar nicht, sondern lehrt nur, wie gepflanzt wird, und hat seinen Erkenntnifsgrund wieder in andern Erfahrungsbegriffen, der Bestimmungsgrund des Willens des Pflanzenden aber ist wieder ein andrer Begriff, z. B. der des Nutzens des zu pflanzenden Baums.

Die theoretischen Begriffe sind nun diejenigen, wodurch alles, was ist, die ganze Natur, erkannt wird, daher nennt sie Kant auch Naturbegriffe. Die practischen Begriffe setzen gänzliche Unabhängigkeit von allen nothwendig bestimmenden Bestimmungsgründen voraus, d. i. Freiheit. Die erstern sind immer wieder in andern gegründet, die letztern sind von allen Gründen unabhängig (P. 100. ff.). Es giebt also zweierlei specifisch verschiedene Begriffe, das ist solche, welche nicht etwa blofs der Anzahl der Merkmale, sondern der Beschaffenheit der Merkmale nach gänzlich verschieden sind, nehmlich die Naturbegriffe und den Freiheitsbegriff. In der Natur ist der Gegenstand zu diesem letztern Begriffe gar nicht anzutreffen, aber die Moralität der menschlichen Gesinnungen und Handlungen, deren Gültigkeit, oder dafs sie kein Hirngespinst ist, wir eingestehen müssen, setzt diese Freiheit als nothwendig voraus. Die Naturbegriffe machen es möglich, zu einer theoretischen Erkenntnifs dessen, was ist, der Natur, zu gelangen; der Freiheitsbegriff macht es möglich, den Willen practisch,

d. i. unabhängig von fremden bestimmenden Ursachen, zu bestimmen; beide nach Principien *a priori*, die erstern nehmlich nach den Grundsätzen des reinen Verstandes, z. B. alle Veränderung muss eine Ursache haben, s. Analogie der Erfahrung; der zweite nach den Grundsätzen der Ethik und Moral. Sie begründen folglich die Eintheilung der Philosophie in die theoretische oder Naturphilosophie, und die practische oder Moralphilosophie (M. II. 393. U. XI.) s. Practische.

Transscendentaler Begriff, s. Vernunftbegriff.

Transscendenter Begriff, s. Transscendent.

15. Vernunftbegriff. Idee. Das Wort reine Verstandesbegriffe haben wir im Vorhergehenden im weitern Sinne des Worts gebraucht, da es die Begriffe heisst, die aus der Natur der Denkkraft überhaupt entspringen, oder durch sie gegeben werden. Diese lassen sich aber wiederum eintheilen in reine Verstandesbegriffe, im engern Sinne des Worts, und reine Vernunftbegriffe. Die erstern sind diejenigen, welche aus der Natur desjenigen Zweiges unsrer Denkkraft entspringen, der es unmittelbar mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Materie zum Denken zu thun hat, und diese auf Begriffe bringt, oder durch Merkmale erkennen will. Dieses Vermögen heisst Verstand im engern Sinne des Worts, und Begriffe, die aus seiner Natur entspringen, wenn es wirkt, sind z. B. Substanz, Ursache, Wechselwirkung, u. s. w. Vernunftbegriffe hingegen sind solche, die aus der Vernunft entstehen, d. i. aus dem Vermögen der unbedingten Grundsätze (Principien), welches alles, was der Verstand erkennt, unter solche Grundsätze, es sei nun des Erkennens oder Wollens bringet, dass nichts weiter zu fragen übrig bleibt. Solche Vernunftbegriffe sind z. B. Recht, Billigkeit, Gesetz u. s. w. Wenn etwas einem Recht, oder der Billigkeit gemäss ist, so ist keine Frage weiter, warum es geschehen, oder so seyn soll. Solche Vernunftbegriffe heissen auch Ideen, und wenn sie Erkenntnisse *a priori* möglich machen, transscenden-

tale Ideen (C. 378), z. B. die Freiheit, welche bei den Begriffen eines Rechts, der Billigkeit, eines Gefezzes für den Willen vorausgefetzt wird, weil fie ohne Freiheit nicht möglich find (C. 566. f.). Eben fo ift der Begriff eines abfolutnothwendigen Wefens ein reiner Vernunftbegriff oder eine Idee (C. 620), f. Idee. Man nennt übrigens die reinen Verftandesbegriffe im weitern Sinne des Worts, wenn fie zur Erkenntnifs andrer, als finnlicher Gegenftände dienen follen, auch intellectuelle Begriffe (C. 311.).

Eintheilung aller Begriffe.

16. Hiernach giebt es alfo:

I. Sinnliche Begriffe (9);
II. Verftandesbegriffe (9.);
III. Vernunftbegriffe (15.).

Da nun alle Begriffe entweder a) durch die Erfahrung, oder b) *a priori* gegeben feyn, und zwar beiderlei Arten wiederum c) reine oder d) mit andern gemifcht feyn könnten; fo gäbe es für jede der vorftehenden Arten, dem erften Anfehen nach, 4 Unterarten. Allein

I. reine finnliche Erfahrungsbegriffe, das hiefse folche, denen nichts *a priori*, weder aus der reinen Sinnlichkeit, noch aus dem Verftande beigemifcht wäre, kann es nicht geben. Denn das hiefse ein Begriff, durch welchen man ein Ding an fich erkennen könnte, welcher nicht möglich ift; man fehe die Artikel An fich, Anfchauung. Man müfste nehmlich dann die Dinge weder im Raum, noch in der Zeit, welche beide die Formen der reinen Sinnlichkeit find, anfchauen. Ferner follen fie durch Begriffe gedacht oder erkannt werden, aber das heifst ja, fich etwas durch die reinen Verftandesbegriffe der Urfache, Subftanz, Wechfelwirkung u. f. w. vorftellen. Diefe Begriffe müffen folglich bei allem unferen Denken und Erkennen vorkommen, und ohne fie ift kein Denken und Erkennen möglich. Daher find alle finnlichen Begriffe

a) gemischte sinnliche Erfahrungsbegriffe, d. i. solche, in welchen die Erfahrung das wesentlichste ist, welche auch Begriffe aus der Erfahrung schlechtweg heissen, z. B. Mensch; sie werden explicirt (11, d.);

b) gemischte sinnliche Begriffe *a priori*, d. i. solche, in welchen die Merkmale *a priori* das wesentlichste sind, z. B. der des Fallens eines Steins in jeder Sekunde, indem das Fallen in der ersten Sekunde sich auf einer Erfahrung gründet, aber das Fallen in allen übrigen nach einem Gesetze *a priori* sich ereignen muss; sie werden definirt, und das, was darin *a posteriori* ist, explicirt;

c) reine sinnliche Begriffe *a priori*, z. B. der Begriff eines Triangels; sie werden definirt (11);

II. Empirische Verstandesbegriffe kann es nicht geben, da unser Verstand nicht anschauet, sondern alle Erfahrung durch die Sinne macht. Ein empirischer Verstandesbegriff wäre ein Begriff von dem, was ein Ding an sich ist, der aber nicht möglich ist, s. An sich.

Alle Verstandesbegriffe sind also *a priori*, sie können aber dennoch entweder

reine Verstandesbegriffe seyn, d. h. solche, in welchen gar keine sinnlichen Merkmale vorkommen, z. B. Ursache, wenn ich zugleich von der Zeit abstrahire, und also darunter bloss den Grund von etwas verstehe, welches die logische Ursache ist; oder solche, in welchen keine Empfindung vorkommt, wie z. B Ursache, wenn ich auch den Zeitbegriff als Merkmal derselben beibehalte, welches die metaphysische Ursache ist. Im letztern Sinne verstehet es Kant, wenn er von reinen Verstandesbegriffen spricht (C. 105. s. Verstandesbegriff); oder

gemischte Verstandesbegriffe; allein diese sind gleichbedeutend mit Erfahrungsbegriffen, denn es sind solche Verstandesbegriffe, die ihren Gegenstand wirklich in der Erfahrung haben, und daher eigentlich die Empfindung in die Einheit des Verstandesbegriffs zu-

ſammengefaſst, oder die Verſtandesbegriffe in *concreto* (C. 95), z. B. Vater.

III. Die Vernunftbegriffe ſind nie empiriſch, es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in *concreto* vorſtellen lieſsen (C. 595), ſie gehen gar nicht auf ſinnliche Eindrücke, ſondern ſollen nur Einheit in die durch den Verſtand gedachten Erfahrungen bringen; ſo ſoll z. B. der Vernunftbegriff Gott alle Wirkungen von einer unbedingten Urſache abhängig machen, und ſo aus allen Wirkungen und Urſachen ein unter einem Begriff zuſammengefaſstes Ganze vollenden, das nach keiner Urſache zu fragen mehr übrig läſst. Dieſe Vernunftbegriffe ſind nun wieder

rein, d. i. unvermiſcht mit andern, dann ſind ſie allein richtig, weil ſie mit dem Sinnlichen nichts zu thun haben; oder

vermiſcht, dann ſind ſie ſo weit falſch, als andre Merkmale ſich in denſelben befinden.

Folglich giebt es nur 5 Arten der Begriffe in metaphyſiſcher Rückſicht, oder dem Inhalt nach:

1. gemiſchte ſinnliche Erfahrungsbegriffe;
2. gemiſchte ſinnliche Begriffe *a priori;*
3. reine ſinnliche Begriffe *a priori;*
4. reine Verſtandesbegriffe;
5. Vernunftbegriffe.

17. Reflexionsbegriffe, Vergleichungsbegriffe (*conceptus reflexionis et comparationis*). Noch iſt die Frage, was denn eigentlich die Reflexionsbegriffe ſind, und wohin ſie gehören? Sie ſind ſolche Begriffe, durch die man eine Vergleichung der Begriffe unter einander, oder auch eine Ueberlegung anſtellt, zu welchem Erkenntniſsvermögen ſie gehören. Ein ſolcher Reflexionsbegriff iſt z. B. der der Einerleiheit und Verſchiedenheit. Die Vergleichung zweier Begriffe iſt logiſch, z. B. ob zwei Begriffe einerlei oder verſchieden ſind; die Ueberlegung, in welchem Erkenntniſsvermögen ſie mit einander zu einem Urtheil verknüpft werden können, iſt transſcendental, z. B. bei der Vergleichung der Begriffe von zwei Waſſertropfen, würden wir ſie logiſch für einerlei halten, aber nach der trans-

scendentalen Reflexion oder Ueberlegung werden wir überlegen, dass die Begriffe von zwei Wassertropfen sinnliche Begriffe sind, und dass also jeder von beiden noch verschiedene Merkmale haben kann, die von der Zeit und dem Ort hergenommen sind, worin sich die Wassertropfen befinden. Obgleich also die Begriffe von zwei Wassertropfen nach der logischen Vergleichung nicht von einander verschieden sind; so sind doch die Begriffe von einem Wassertropfen, der vor 100 Jahren in der Südsee war, von dem, der heute in dem Atlantischen Meere ist, dem Ort und der Zeit nach verschieden, indem wir hier die Ueberlegung anstellen, über den transscendentalen Ort des Begriffs Wassertropfen, dass es nehmlich kein Begriff des reinen Verstandes, sondern ein sinnlicher Begriff ist, und dass folglich zwei Wassertropfen, wenigstens der Zeit und dem Ort nach, d. i. numerisch verschieden seyn können. Diese Ueberlegung ist nun eigentlich ein Product der Urtheilskraft, folglich sind die Reflexionsbegriffe eigentlich Begriffe der formellen Urtheilskraft, oder dieses Vermögens, in so fern man bloss auf die Operationen desselben sieht. Man sollte die Begriffe, die zu jenen logischen Operationen dienen, Vergleichungsbegriffe, (*conceptus comparationis*), und nur die, welche zu der angeführten transscendentalen Operation dienen, Reflexionsbegriffe (*conceptus reflexionis*) nennen. (C. 316. f. 'Reflexionsbegriffe).

18. Stammbegriffe, abgeleitete Begriffe (*Categoriae s. praedicamenta et praedicabilia*). Die Verstandesbegriffe werden noch, nach einer logischen Eintheilung der Begriffe, in reine Stammbegriffe oder Kategorien und reine abgeleitete Begriffe des Verstandes oder Prädicabilien eingetheilt, s. davon die Artikel Abgeleitet und Kategorie.

19. Wenn man von der Quantität, Qualität, Relation und Modalität redet, so muss man wohl unterscheiden, ob man die Kategorien logisch, d. i. von den Begriffen, oder metaphysisch, d. i. von den Dingen braucht. So heisst die Quantität eines Begriffs sein Umfang und sein logischer Inhalt. Der letztere

ist schon in 2 erklärt. Der Umfang eines Begriffs aber heisst der Inbegriff der Vorstellungen, in denen er als Merkmal vorkömmt, und von welchen man daher sagt, dass sie unter ihm enthalten sind. Die Quantität der Dinge oder Gegenstände aber betrifft ihre Extension oder Ausdehnung im Raum und in der Zeit. Dies ist die reale Quantität, dahingegen jene des Begriffs nur die logische heissen kann. Die logische Qualität der Begriffe betrifft den Grad des Bewusstseyns, der mit ihnen verknüpft ist, ob der Begriff z. B. dunkel, oder verworren, oder klar, oder deutlich ist. Die reale Qualität betrifft hingegen den Grad des Inhalts des Begriffs, oder die Empfindung, ohne welche der Inhalt = 0, d. h. der Begriff leer ist. Die logische Relation und Modalität sind im Artikel Analogie, 14, und die reale Relation und Modalität in eben dem Artikel, 15, abgehandelt worden. Dort findet man daher den Unterschied zwischen einem möglichen Begriffe und einem möglichen Dinge, oder zwischen logischer und realer Möglichkeit angegeben, s. auch Möglichkeit.

20. Kant spricht endlich noch von problematischen, usurpirten, vernünftelnden und von der Vernunft bestätigten Begriffen.

a. Problematische Begriffe (*conceptus problematici*). Er nennt einen Begriff problematisch, der 1. keinen Widerspruch enthält, also ein möglicher Begriff ist; 2. aber auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt; und 3. von dem nicht erkannt werden kann, ob der Gegenstand, der durch ihn gedacht wird, wirklich ist (ob der Begriff objective Realität hat). Ein solcher problematischer Begriff ist z. B. der eines Noumenon, d. i. eines Dinges an sich, s. An sich; denn der Begriff desselben ist nicht widersprechend, auch begrenzt der Begriff die sinnliche Erkenntniss, und hindert, dass man sie nicht für die einzige und die Erscheinungen für die einzigen Gegenstände halte. Allein ob es solche Noumenen gebe, oder auch nur geben könne, vermögen wir doch nicht einzusehen. Ein problematischer

Begriff ist alſo ein möglicher Grenzbegriff, der keine objective Realität (keinen Gegenſtand) hat, folglich **leer** iſt (M. I. 354. C. 310.). Eben ſo haben wir von den Gegenſtänden, welche einem Vernunftbegriff correſpondiren, oder durch ihn gedacht werden, z. B. von der **Freiheit**, nur einen **problematiſchen** Begriff (C. 397.).

b. **Uſurpirte Begriffe** (*conceptus uſurpati*) ſind ſolche, die zwar mit faſt allgemeiner Nachſicht herumlaufen (curſiren), für die man aber weder aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft einen Grund anführen kann, daſs ſie einen Gegenſtand (objective Realität) haben, und die folglich willkührlich gemacht ſind. Solche Begriffe ſind z. B. **Glück**, **Schickſal**, wovon der eine ein blindes Zuſammentreffen der Umſtände zum Vortheil eines Menſchen, der andre eine blinde und doch nothwendige Lenkung der Begegniſſe eines Menſchen bedeutet. Beide können aber durch die Frage *quid iuris* in Anſpruch genommen werden, d. h. man kann fordern, daſs derjenige, der ſie gebraucht, nachweiſe, daſs er die Befugniſs habe, ſie zu gebrauchen, oder daſs er einen **vernünftigen**, d. i. ſolchen Sinn mit ihnen verbinden könne, der nun irgend als gültig vor der Vernunft gerechtfertigt werden könne (C. 117.).

c. **Vernünftelnder Begriff**, **dialectiſcher Begriff**, **unächter Vernunftbegriff** (*conceptus ratiocinans*) iſt ein ſolcher, der ſeiner objectiven Realität nach, d. h. ob ein ſolcher Gegenſtand möglich iſt, als der Begriff angiebt, gar nicht eingeſehen und dogmatiſch (nach Principien) begründet werden kann. Dieſer Begriff iſt alſo eben ſo viel als ein **leerer** Vernunftbegriff, der zwar einen logiſchen Inhalt hat, oder in dem kein Widerſpruch iſt, aber der **objectiv** leer iſt, das iſt, von dem weder die Wirklichkeit, noch auch die reale Möglichkeit ſeines Gegenſtandes, oder daſs es ein ſolches Ding giebt, als der Begriff ausſagt, erkannt werden kann. Der Begriff der **Freiheit**, wenn er ſo verſtanden wird, daſs er einen wirklichen Gegenſtand habe, daſs es nehmlich wirklich eine Freiheit gebe, iſt ein ſolcher vernünftelnder Begriff; denn aus **theoretiſchen** Gründen läſst ſich nicht beweiſen, daſs es eine **Freiheit** gebe, weil ſie ſonſt eine

Urfache haben, d. i. nicht Freiheit, fondern Naturnothwendigkeit feyn müfste (C. 672. U. 330.).

d. Ein von der Vernunft beftätigter, Erkenntnifs gründender oder ächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinatus*) ift ein folcher, deffen objective Realität eingefehen werden kann, oder von dem aus Begriffen bewiefen werden kann, dafs es einen folchen Gegenftand geben kann, als der Begriff angiebt. Ein folcher Begriff ift z. B. der Begriff des Rechts, der diejenige Befchaffenheit einer Forderung ift, dafs ein anderes vernünftiges Wefen diefer Forderung genügen mufs, wenn es äufserlich feine Pflicht (Rechtspflicht) erfüllen will. Dafs es aber wirklich Forderungen giebt, welche diefe Befchaffenheit haben, oder dafs das Recht objective Gültigkeit habe, folgt aus dem Begriff des Sittengefetzes, das ein folches ift, welches ein jedes vernünftiges Wefen fich felbft giebt, aber doch fo, dafs es zugleich allgemeines Gefetz für alle vernünftige Wefen ift. Wer alfo meiner Rechtsforderung ein Genüge thut, der gehorcht nicht blofs mir, fondern fich felbft, dem gebiete ich zwar, aber mit mir zugleich das Gefetz feiner eigenen Vernunft; wodurch es eben möglich ift, dafs die Gefetzgebung, welche etwas innerliches (moralifch) ift, zugleich etwas äufseres (juridifches) werden, oder mein Wille zugleich eines Andern Willen (nehmlich durch feinen eigenen Willen) verpflichten kann.

21. Ein Begriff kann nach Kant (N. 148*), in Anfehung entgegengefetzter Prädicate entweder disjunctiv oder alternativ oder diftributiv beftimmt werden.

a. Die disjunctive Beftimmung des Begriffs ift logifch, und beftehet darin, dafs die Begriffe durch folche Beftimmungen, die einander ausfchliefsen, und zufammen den ganzen Umfang (die Sphäre) deffelben ausmachen, beftimmt werden. Sie werden durch die Wörter: entweder, oder bezeichnet, und können nicht zufammen von dem Gegenftande gültig ausgefagt werden, fondern, wenn die eine richtig ift, fo mufs die andre falfch feyn. Eine folche Beftimmung heifst ein disjunctives Urtheil; denn die Beftimmung eines Begriffs durch einen an-

dern ist ein Urtheil, z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Es ist hier die Rede vom Verhältnisse des Erkenntnisses zum Object, oder dem Gegenstande (Körper), der durch das Urtheil erkannt werden soll, nehmlich als Etwas, das nur in einem der beiden Zustände sich befinden kann, entweder in Bewegung, dann ist es nicht in Ruhe; oder in Ruhe, dann ist es nicht in Bewegung. Hier ist also die Rede davon, wie es allein nach den Gesetzen des Denkens, d. i. logisch, sich mit dem Gegenstande verhalten muss.

b. Die alternative Bestimmung des Begriffs ist phänomologisch (in Beziehung auf die Erscheinung äusserer Sinne), und bestehet in einem disjunctiven Urtheil, das aber nicht objectiv gilt, wie das vorhergehende, sondern subjectiv, d. h. in Ansehung des zu erkennenden Gegenstandes selbst ist es einerlei, durch welche von den ausschliessenden Bestimmungen ich denselben bestimme, für ihn giebt es also in diesem Stück keine disjunctive; aber für das erkennende Subject ist das Urtheil wirklich disjunctiv, z. B. entweder ist der Körper bewegt und der Raum ruhig, oder der Körper ist ruhig und der Raum bewegt. Dies ist in Ansehung des Objects völlig einerlei. Denn es ist vollkommen dieselbe Erscheinung, die Fliege mag in einem stillestehenden Wagen nach der Rückseite zu fliegen, oder die Fliege mag in der Luft an einem und demselben Ort schwebend beharren und der Wagen fortfahren; in beiden Fällen kömmt die Fliege der Rückseite des Wagens näher. In Ansehung meiner ist es aber nicht einerlei, ob ich mir den Wagen oder die Fliege in Bewegung vorstelle, obwohl es von meiner Willkühr abhängt, und beides möglich ist, worin sich eben das alternative Urtheil vom disjunctiven unterscheidet, bei welchem es nicht gleichgültig ist, welches von beiden richtig ist, und nicht beide, sondern nur das eine von beiden bestimmt möglich ist, nicht aber das eine sowohl als das andere. Wird also in der Phänomenologie (der Lehre von den Gesetzen *a priori* der Erscheinungen als solcher) die Bewegung bloss phoronomisch (in Rücksicht auf reine Bewegung) betrachtet, so ist das Urtheil alternativ; wird sie aber dynamisch (in Rücksicht auf die

urſprünglichen bewegenden Kräfte der Materie) betrachtet, ſo iſt das Urtheil disjunctiv, z. B. entweder der Körper drehet ſich herum und der Raum iſt in Ruhe, oder umgekehrt, das iſt, wenn man auf die urſprünglich bewegenden Kräfte ſiehet, nicht beides gleich möglich, in Anſehung des Objects. Denn eine Kreisbewegung iſt nicht denkbar als ſo, daſs die gradlinigte continuirlich (jeden Augenblick) verändert werde, das iſt aber eine continuirliche Veränderung der Veränderung. Jede Veränderung des Körpers aus ſeinem Zuſtande in einen andern muſs aber, nach dem Geſetze der Trägheit, eine äuſsere Urſache haben. Eine ſolche Urſache iſt aber eine bewegende Kraft, folglich ſetzt die Kreisbewegung eine äuſsere Kraft voraus. Eine ſolche kann aber auf den Raum nicht wirken, weil der Raum kein Körper iſt, und alſo nicht ſeine Veränderung jeden Augenblick verändern kann. Folglich kann nur der Körper ſich herumdrehen, und wenn auch der Körper als ſtillſtehend, und der Raum als ſich herum drehend angeſchauet werden kann, ſo iſt das nicht wirklich, ſondern ſcheint nur ſo zu ſeyn. Daher wäre das letztere ſtets ſubjectiv. Alſo betrift das Urtheil die objective Erkenntniſs des Objects, und iſt logiſch. Man kann daher das disjunctive Urtheil auch ein logiſch disjunctives, und das alternative auch ein phänomenologiſch disjunctives Urtheil nennen.

c. Die diſtributive Beſtimmung des Begriffs iſt mechaniſch (gilt in Beziehung auf das Verhältniſs bewegter Körper zu einander), und beſtehet darin, daſs man eine Beſtimmung aus ſubjectiven Gründen unter mehrere Dinge vertheilt. Sie können alſo nicht, wie bei den disjunctiven Urtheilen, entweder dem einen oder dem andern, es ſei nun nothwendig oder willkührlich, eins von beiden beigelegt werden, ſondern ein jeder von beiden Gegenſtänden hat gleichen Antheil daran, z. B. wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft, muſs ich mir auch den, dem Scheine nach, ruhigen in Bewegung denken. Denn es iſt ein mechaniſches Geſetz, daſs in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich ſind. Bewegt ſich folglich ein Körper gegen den andern, ſo iſt mir das

unmöglich, mir vorzustellen als so, dass sich auch der Körper, der dem Scheine nach in Ruhe ist, dem bewegten Körper nähere. Daher ist dieser nothwendig auch in Bewegung gegen den, der gegen ihn in Bewegung ist, und die Bewegung ist unter beide Körper gleich vertheilt, und nicht der eine oder der andere Körper bewegen sich, sondern beide bewegen sich mit gleicher Bewegung. Hier ist also davon die Rede, wie die Bewegung nach den Gesetzen der Bewegung der Körper nothwendig erfolgen muss (N. 148 *) Kiesewetter Logik. S. 296. f.)

22. Transscendentaler und empirischer Gebrauch eines Begriffs.

a. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs ist der, dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (s. An sich) bezogen wird, z. B. wenn ich den Begriff der Zeit auf Gott und die Welt anwenden wollte, und mir vorstellen wollte, Gott wäre eher gewesen, als die Welt, so wäre das ein transscendentaler Gebrauch des Begriffs der Zeit, weil Gott und die Welt, oder das Ganze aller sinnlichen Gegenstände, keine Erscheinungen, sondern Gegenstände transscendentaler Ideen, oder Dinge an sich sind. Dieser Gebrauch kann aber nicht statt finden, wie man aus folgenden ersiehet. Zu jedem Begriffe gehört zweierlei:

α die logische Form desselben; dass in ihm nehmlich kein Widerspruch, oder derselbe denkbar sei;

β die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe.

Ohne das erstere kann er nicht einmal gedacht werden, ohne das letztere denke ich etwas leeres, obwohl ich das Ding denken kann, zu dem wir die *Data* (das Gegebene) fehlen, so dass folglich mein Begriff nichts weiter als die blosse logische Form ist. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung (s. Anschauung), und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist. Also beziehen

ſich alle Begriffe, ſo ſehr ſie auch *a priori* möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, dergleichen Gott und die Welt nicht ſind.

b. Der empiriſche Gebrauch eines Begriffs iſt der, daſs er bloſs auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bezogen wird. Z. B. Wenn ich den Begriff Zeit bloſs auf Dinge im Raum und auf meine Gedanken anwende, und von ihnen denke, daſs ſie zu einer gewiſſen Zeit vorhanden ſind (C. 298).

23. Schmid hat in ſeinem Wörterbuche (am Ende des Artikels Begriff) folgende merkwürdige Stufenleiter der Begriffe, nach ihrer Beziehung auf Gegenſtände, oder Realität, geordnet, geliefert.

a. Ein Begriff bezieht ſich auf einen wirklichen Gegenſtand *a priori*, er iſt empiriſch real, z. B. der Begriff von der Sonne — ein empiriſcher Begriff; oder

b. er bezieht ſich bloſs als Form eines empiriſchen Begriffs auf einen möglichen Gegenſtand der Erfahrung, er iſt real, aber doch rein von Erfahrung, und macht nur empiriſche Verſtanderkenntniſs möglich, z. B. der Begriff der Urſache — ein reiner Verſtandesbegriff; oder

c. er bezieht ſich auf einen Gegenſtand unſers vernünftigen Wollens, und iſt practiſch real, z. B. der Begriff der Freiheit — ein practiſcher Begriff; oder

d. er bezieht ſich auf ein wichtiges Bedürfniſs der ſpeculativen Vernunft, und man könnte ihn daher hypothetiſch real nennen — z. B. der Begriff von Gott, als dem Princip aller Weltweisheit — eine Idee; oder

e. er bezieht ſich auf ein Object, von welchem man weder Möglichkeit noch Unmöglichkeit erkennen kann, und welches als wirklich zu denken weder ein practiſches noch theoretiſches Bedürfniſs vorhanden iſt, z. B. der Begriff eines Noumenon in poſitiver Bedeutung — ein problematiſcher Begriff; oder

f. er hat weder in der Erfahrung noch in der Vernunft einigen Grund, sondern ist willkührlich erdichtet, z. B. der Begriff des Glücks, oder Schicksals — ein usurpirter Begriff; oder

g. er widerspricht der Natur der sinnlichen Anschauung, und ist synthetisch unmöglich, z. B. der Begriff von einer durch zwei gerade Linien eingeschlossenen Figur — ein leerer Begriff; oder

h. er widerspricht sich selbst innerlich in seinen Merkmalen, oder ist analytisch unmöglich, z. B. ledernes Eisen — ein Scheinbegriff.

Kant Critik der r. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 33. I. Abschn. §. 2. 39. f. II. Th. S. 74. 75. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. I. Abschn. S. 93. III. Abschn. §. 10. S. 102. 104. II. Hauptst. I. Abschn. S. 117. II. Buch. I. Hauptst. S. 180. II. Hauptst. III. Abschn. S. 267. III. Hauptst. S. 298. 311. Anhang. S. 316. II. Abth. I. Buch II. Abschn. S. 377. 378. 397. II. Buch II Hauptst. IX. Abschn. S. 566. 595. III. Hauptst. IV. Abschn. S. 620. III. Abschn. S. 672. Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. S. 755. 1. S. 756. 757.

Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 100 ff.

Dess. Critik der Urtheilskr. Einl. I. S. XI. I. Th. §. 4. S. 10. II. Th. §. 74. S. 330.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. I. Hauptst. Erkl. 2. Anm. 3. S. 8. IV. Hauptst. Allgem. Anmerk. S. 148 *)

Begriffsvermögen.

S. Verstand.

Begüterung.

S. Reichthum.

Beharrlich.

S. Beharrlichkeit.

Beharrlichkeit,

das Daseyn zu aller Zeit (C. 300). Die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit ist das Schema der Substanz, heisst also, die Vorstellung von Etwas, das wirklich vorhanden ist, und zwar so, dass ich es mir vermittelst der Einbildungskraft, als zu jeder Zeit vorhanden vorstelle, stellt mir dasjenige dar, woran alles wechselt, welches aber immer bleibt, obwohl immer durch den Wechsel seiner Accidenzen verändert wird. Ich bin nehmlich durch die Natur meines Verstandes genöthigt, mir vorzustellen, dass bei allen Veränderungen der Dinge, die ich wahrnehme, dennoch diese Dinge etwas sind, das immer vorhanden ist, obwohl sie ihren Zustand beständig ändern, und diese Vorstellung giebt mir eine sinnliche Darstellung der Substanz (C. 183).

2. Dasjenige, was zu aller Zeit vorhanden ist, wechselt nicht mit andern Dingen, sonst wäre es nicht gewesen, als das noch war, worauf es folgte, und wäre nicht mehr, wenn es etwas anderm hätte Platz machen müssen. Dies ist also der Begriff des Beharrlichen. Diese Vorstellung aber entspringt ganz aus der Natur des Verstandes bei der Anschauung des Sinnlichen. Dieser kann nehmlich sich den Wechsel in der Zeit (die Veränderung) nicht anders vorstellen, als so, dass wenn sich etwas verändert, d. i. in der Zeit nicht mehr ist, die auf eine andere folgt, in der es war, nothwendig etwas seyn muss, das in beiden Zeiten dasselbe ist, und woran dieser Wechsel vorgehet; sonst könnte ich mir nicht denken, dass sich Etwas veränderte, es wäre auch kein continuirlicher Uebergang aus einer Veränderung in die andre möglich, und also kein Zusammenhang in der Vorstellung der Zeit, die eben durch die Veränderung des Beharrlichen angeschauet wird. Es würde in jedem Augenblick ein ganz andres Ding, nicht aber ein andrer Zustand der Dinge vorhanden seyn. Die Beharrlichkeit ist eine sinnliche Vorstellung, denn in ihrem Begriff liegt das

Merkmal der Zeit, zu aller Zeit, allein ich finde sie in keiner Wahrnehmung, theils, weil ich nicht meine Wahrnehmungen auf alle Zeiten erstrecken kann, theils, weil ich nur Veränderungen wahrnehme. Sie ist also eine reine sinnliche Vorstellung (Schema), welche die Verknüpfung des zur Erfahrung gegebenen Stoffs durch Verstandesbegriffe möglich macht. Stelle ich mir z. B. die Materie als beharrlich vor, so kann ich mir nun vorstellen, daſs an derselben Accidenzen wechseln, daſs sie etwa als Pflanze, dann wieder als Holz, dann wieder als Kohle, als Rauch, dann wieder als Asche vorhanden seyn kann. Ich kann also die Materie als Substanz denken, oder als das, woran sich die Accidenzen befinden. Das betrifft das Wie, oder die Beschaffenheit der wirklich vorhandenen Dinge. Ohne die rein sinnliche Vorstellung der Beharrlichkeit, d. i. wenn ich von ihr abstrahire, oder sie weglasse bei meinem Denken, bleibt mir zwar noch die Vorstellung der Substanz übrig, aber es gehet mit derselben, wie mit andern Begriffen, die ihren Sitz im Verstande haben, oder aus demselben entspringen, sie stellt dann nicht mehr das Wie, oder die Beschaffenheit eines Dinges, sondern eines Gedankens, eines Begriffs vor. Dann ist Substanz nehmlich bloſs so viel als Subject, und keine metaphysische Vorstellung mehr, sondern eine bloſs logische, nehmlich die von etwas, das immer als Subject, nie aber als Prädicat gedacht werden muſs; so wie es ebenfalls mit dem Verstandesbegriff eines Accidenz ist, s. Accidenz (C. 300).

3. Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich (s. An sich), sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Ohne die Beharrlichkeit wäre nehmlich gar keine Erfahrung möglich, denn man kann nicht wahrnehmen, daſs etwas auf einander folgt, ohne Etwas, woran es folgt, auch nicht, daſs Etwas mit andern Dingen zugleich ist, wenn nicht etwas beharret, und man zur Wahrnehmung des Zustandes des Beharrlichen immer wieder zurückgehen kann (C. 183), s.

Analogie der Subſtanzialität, Veränderung Auch darf man nur den Verſuch ſelbſt anſtellen, ob es möglich ſei, aus dem bloſsen Begriffe eines Subjects, was nicht Prädicat eines andern Dinges iſt (welches bloſs der logiſche Begriff iſt, weil hier der Begriff des Beharrlichen fehlt, und aus dem logiſchen Begriff erſt analytiſch abgeleitet werden ſoll), zu beweiſen, daſs ſein Daſeyn durchaus beharrlich iſt, und daſs es folglich (welches der Begriff des Daſeyns zu aller Zeit iſt), weder an ſich ſelbſt, noch durch irgend eine Natururſache entſtehen oder vergehen könne. Der Satz, ein abſolutes Subject, d. i. ein ſolches, was nicht Prädicat eines andern werden kann, entſteht und vergeht nicht (iſt beharrlich), iſt ſynthetiſch, d. h. was von dieſem Subject behauptet wird, das liegt nicht in dem Begriff eines ſolchen Subjects, ſo daſs es aus demſelben, durch bloſse logiſche Analyſe, entwickelt werden könnte, ſondern es muſs eine dritte Vorſtellung geben, durch welche die Verbindung zwiſchen dem Prädicat Beharrlichkeit und dem Subject abſolutes Subject objectiv möglich iſt, ſo daſs nicht zu läugnen iſt, es könne ein ſolches beharrendes Subject (die Subſtanz) exiſtiren. Und dieſe dritte Vorſtellung iſt nun die Möglichkeit der Erfahrung, es kann gar keine Erfahrung d. i. Wahrnehmung wirklicher Veränderungen geben, ohne Etwas, das ſich verändert, folglich bei aller Veränderung immer beharret, ſelbſt nicht anfängt und aufhört, obwohl in ihm alles anfängt und aufhört. Hieraus folgt aber auch, daſs die Vorſtellung einer ſolchen Beharrlichkeit, als unſerm Verſtande und unſrer Sinnlichkeit weſentlich iſt, nicht weiter anwendbar ſeyn kann, als auf ſinnliche Vorſtellungen, auf Erfahrungserkenntniſs. Wir können ſchlechterdings von keiner andern Subſtanz Erkenntniſs bekommen, als von ſolchen, die in der Zeit ſind, und an denen wir Veränderungen anſchauen, daher iſt es unmöglich, Gott und unſre Seele als Subſtanzen zu erkennen, weil ſie nicht Gegenſtände ſind, die uns Veränderungen zur Anſchauung darbieten. Denn von Gott läſst ſich Veränderung nicht denken, und in unſerm innern Sinne (Ge-

müth) ist zwar eine beständige Veränderung der Gedanken, allein nichts, was immer bliebe, und an dem diese Gedanken hafteten; sondern wir beziehen diese Veränderungen auf die Beharrlichkeit der Materie, die unsern Körper ausmacht, und sagen, ich, der ich hier sitze (als körperliches Ding) denke das und das, welches auch zu dem übrigens grundlosen Materialismus verleitet hat. Denken wir uns also Gott und die Seele als Substanzen, so denken wir sie nur als logische Subjecte, denen Prädicate beigelegt werden, die aber nicht zu Prädicaten andrer Begriffe dienen können. Ob nun diese Gedanken außer dem Denken Realität haben, d. h. ob es auch wirklich so etwas giebt, das folgt hieraus nicht (Pr. 137).

4. Wollte man aber sagen, wenn die Materie nicht das ist, was die Gedanken hat, indem die Materie eine Erscheinung im äußern Sinn ist, Gedanken aber im innern Sinne sind, also Erscheinungen in einem ganz andern Felde; so folgt, daß auch den Gedanken etwas immer Beharrendes untergelegt werden muß, d. h. daß etwas seyn muß, was da denkt, und also nicht, wie der Gedanke, anhebt und aufhört; so ist dieser Schluß ganz richtig. Allein dieser Schluß sagt doch nichts weiter, als, zum Behuf der Möglichheit unsrer Erfahrungen über die Veränderung im innern Sinne müssen wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäß, uns etwas Beharrliches denken, dem die Gedanken als Accidenzen inhäriren. Daraus folgt aber nicht, daß es außer der Erfahrung, nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich, eine solche Seele gebe, die auch vor diesem Leben immer gewesen sei, und nach dem Tode nicht aufhöre zu seyn, oder die außer der Zeit beharre, welches sich nicht einmal denken läßt, da beharren so viel heißt, als zu aller Zeit seyn, und daher immer die Zeitvorstellung voraussetzt (Pr. 138) (s. Seele).

5. Ueber den Grundsatz der Beharrlichkeit sehe man die Artikel Analogie der Substanzialität, und Veränderung.

6. Beharrlich, in phoronomischer Bedeutung, das heifst, als ein Begriff aus der reinen Bewegungslehre, ist das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauert. So ist mein Schreibtisch an dem Ort, wo er stehet, beharrlich, oder er stehet schon eine Zeit lang und soll noch eine Zeit lang an diesem Orte stehen; seine Gegenwart an diesem Orte hat schon eine Zeit lang gedauert und wird fortdauern. Dies giebt den Begriff der Ruhe, welche nichts anders ist, als die beharrliche (d. i. dauernde) Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) an demselben Orte. Mein Schreibtisch steht in Ruhe an seinem Orte, d. i. er ist gewöhnlich stets daselbst, wird nicht von diesem Orte weggerückt, er ist beharrlich an seinem Orte (N. 10). s. Ruhe.

7. In einem beharrlichen Zustande seyn und in einem Zustande beharren, sind zwei verschiedene Begriffe. Das erste heifst: in einem Zustande seyn, welcher eine Zeit hindurch existirt oder dauert, z. B. die Gegenwart an demselben Ort kann dauernd seyn, oder nicht; im erstern Fall ist sie beharrlich, und der Körper, der an einem Ort in Ruhe ist, ist in einem beharrlichen Zustande. Nun kann aber der Körper nur durch diesen Zustand durchgehen, ohne eine Zeitlang darin zu beharren oder darin fortzudauern, z. B. wenn ein Stein in die Höhe geworfen wird, so kömmt er einmal an einen Punct, wo die Bewegung aufwärts gänzlich aufhört, aber in demselben Augenblick fängt auch die Bewegung niederwärts an. Der Stein gehet also zwar durch einen beharrlichen Zustand durch, beharret aber nicht in demselben. Er bleibt zu aller Zeit in Bewegung, nur dafs seine Bewegung kurz vorher, ehe er fiel, unendlich langsam wurde, so dafs man die Geschwindigkeit derselben durch keine Gröfse angeben kann. Er ging zwar durch den Zustand der Ruhe oder beharrlichen Gegenwart an einem Ort durch, beharrte aber nicht darin, blieb in jedem Zeittheil, obwohl nicht in jedem Zeitpunct, in Bewegung. Denn er war in keinem Puncte des Raums eine Zeitlang (N. 13) s. Ruhe.

Kant Critik der rein. Vern Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 183. III. Hauptſt. S. 300.

Deſſ. Prolegom. §. 47. 48. S. 137. 138.

Deſſ. Metaph Anfangsgründe der Naturlehre. Erklär. 3 und Anmerk S. 10 und 13.

Behaupten.

Ein Urtheil ausſprechen, das für Jedermann nothwendig gültig iſt (C. 849).

Ich kann nichts behaupten, als was Ueberzeugung wirkt Ueberzeugung iſt nehmlich das Fürwahrhalten aus Gründen, die Jedermann für beweiſend anerkennen muſs, wenn er nur Vernunft hat. Wenn ich nun etwas behaupte, ſo ſoll es Jedermann, gegen den ich es behaupte, für wahr halten, folglich müſſen meine Gründe ſo beſchaffen ſeyn, daſs jeder Vernünftige ihre beweiſende Kraft anerkennen muſs. Ueberredung kann ich für mich behalten. Ueberredung iſt das Fürwahrhalten aus Gründen, die aus der beſondern Beſchaffenheit des fürwahrhaltenden Subjects entſpringen. So lange nun dieſe Gründe bei mir ſtatt finden, kann ich von der Wahrheit der Sache, für welche mir die Gründe beweiſend ſind, durch dieſe Gründe überredet ſeyn. Eine ſolche Ueberredung kann und ſoll ich aber auſser mir nicht geltend machen wollen. Ich kann es nicht wollen, daſs andre Menſchen das, wovon ich überredet bin, für wahr halten ſollen, weil die Gründe nicht für Jedermann beweiſend ſind, und andre auch nur davon überreden könnten, wenn eben die ſubjective Beſchaffenheit bei ihnen ſtatt fände. Ein eiteler junger Menſch überredet ſich zuweilen, daſs alle Frauenzimmer ſich in ihn verlieben, weil ſeine Eitelkeit (eine ſubjective Beſchaffenheit deſſelben) verurſacht, daſs er das gefällige Betragen der Frauenzimmer gegen ihn aus dem Verliebtſeyn in ſeine Perſon erklärt. Er kann bei dieſer Ueberredung bleiben, ſo lange ſeine Eitelkeit fortdauert, und er ſich dabei wohl befindet. Allein er kann nicht wollen, daſs andre Mannsperſonen daſſelbe glauben ſollen.

Denn ſein objectiver Grund (der es andern beweiſen könnte), das gefällige Betragen der Frauenzimmer, läſst ſich auch aus andern Gründen (der Höflichkeit, Artigkeit, Wohlgezogenheit, gutem Character u. ſ. w. der Frauenzimmer, mit denen er umgeht,) ableiten. Die ſubjective Beſchaffenheit des Subjects, welches der eigentliche (aber ſubjective) Grund jener Behauptung iſt, kann in andern Subjecten nicht dieſe Ueberredung hervorbringen. Denn jedes Subject kann das wohl, aus Eitelkeit, von ſich ſelbſt, aber nicht von einem Andern glauben, daſs ſich alle Frauenzimmer in ihn verlieben. Er ſoll aber auch nicht wollen, daſs Andre das für wahr halten ſollen, wovon er überredet iſt, wenn er nicht einen überzeugenden Grund dafür angeben kann, denn er würde ſonſt etwas unmögliches fordern (M. I. 985. C. 849).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 849.

Beherrſchung

der Glieder der Kirche, *imperium in fideles*. Die Anmaſsung, den Gliedern der Kirche vorzuſchreiben, was ſie glauben ſollen (R. 251).

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. II. Abſchn. S. 251.

Bejahung,

transſcendentale, Realität, Sachheit. Ein Etwas, das an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdrückt. Wenn wir alle möglichen Prädicate, nicht bloſs logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalt *a priori* erwägen, z. B. lebendig, finſter u. d. g., ſo finden wir, daſs ſie entweder ein Seyn oder ein Nichtſeyn vorſtellen. Lebendig ſtellt ein Etwas vor, das durch Vorſtellungen in Bewegung geſetzt wird, damit iſt aber der Begriff des Seyns verbunden, ſo wie mit dem Prädicat finſter der Begriff des Nichtſeyns des Lichts. Sage ich von einem Menſchen, er iſt leben-

dig, und ich ſehe bloſs darauf, daſs ich dem Begriff Menſch das Prädicat lebendig beilege, und nicht davon verneine, nicht ſage, er iſt nicht lebendig, ſo iſt das die logiſche Bejahung. Sehe ich aber darauf, daſs ich in dem Menſchen wirklich das Leben als Etwas in ihm vorhandenes ſetze, ſo heiſst das Leben, weil es ein Seyn von Vorſtellungen in dem Menſchen, als Urſache ſeiner Bewegungen, vorſtellt, eine Realität, oder Sachheit in dem Menſchen, oder eine transſcendentale Bejahung. Durch dieſe transſcendentalen Bejahungen ſind die Gegenſtände nicht bloſs leere Gedanken, ſondern wirklich Etwas, oder Dinge (C. 602).

2. Die transſcendentale Bejahung iſt eigentlich ein reiner Verſtandesbegriff, durch welchen die Empfindung gedacht wird; daher kann er nicht angewendet werden, als allein durch die Vorſtellung des Vorhandenſeyns in der Zeit, welche Vorſtellung ſein Schema oder die reine ſinnliche Vorſtellung iſt, die es möglich macht, von einem Gegenſtande etwas zu bejahen, nehmlich dasjenige, was in der Zeit vorhanden iſt, ſ. übrigens das Ausführlichere hiervon in dem Artikel Realität.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II Abth. II. Buch. III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 602.

Beiſpiel,

παράδειγμα, ὑπόδειγμα, *exemplum*, *exemple*. Beiſpiel iſt diejenige Anſchauung, welche die Realität eines empiriſchen Begriffs darthut, oder woran man erkennen kann, daſs der empiriſche Begriff kein Hirngeſpinſt, oder leerer Gedanke iſt. Es gehört nicht hierher, die logiſchen Begriffe vom Beiſpiel, und die Regeln darüber auseinander zu ſetzen, und eine Theorie des Beiſpiels aufzuſtellen und ſie mit neuen Beiſpielen zu belegen. Uns iſt genug, daſs wir einſehen, wie zu jedem empiriſchen Begriff eine Anſchauung gehört, welche eben durch den empiriſchen Begriff gedacht wird; denn dieer heiſst darum empiriſch (Erfahrungsbegriff), weil

ſein Gegenſtand kann wahrgenommen, d. i. mit Bewuſstſeyn angeſchauet werden. Der Naturforſcher, im Gegenſatz gegen den Metaphyſiker, muſs alle ſeine Behauptungen mit Beiſpielen belegen, die er Beobachtungen und Verſuche (*obſervationes et experimenta*) nennt. Dadurch bekommen ſeine Behauptungen Realität oder diejenige Beſchaffenheit, daſs Ihnen Jedermann beipflichten, und ſie für wahr halten muſs (U. 254).

2. Daſs die Achtung für eine Perſon von Talenten daher rühre, daſs ſie uns das Beiſpiel eines Geſezzes aufſtellt, wird gezeigt im Artikel Achtung, 7.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 59. S. 254.

Beiwohnung,

copula carnalis. Derjenige Act zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, wodurch die Zeugung möglich wird, d. i. wodurch, nach den Geſetzen der Natur, Menſchen entſtehen können, obwohl nicht jedesmal wirklich entſtehen. Ihr wird die Enthaltung von der fleiſchlichen Gemeinſchaft aus Vorſatz, oder aus Unvermögen entgegen geſetzt. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; hingegen ein Vertrag zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, mit dem einſtimmigen Vorſatze, ſich aller ehelichen Beiwohnung zu enthalten, oder mit dem Bewuſstſeyn des Unvermögens dazu, ſtiftet keine Ehe (K. 110).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 27. S. 110.

Bekannt

werden, d. i. allgemein mitgetheilt werden, ſo daſs es Jedermann durch ſeinen theoretiſchen Verſtand verſtehen und erkennen kann, wenigſtens doch dann, wenn ſein Verſtand im Nachdenken geübt worden iſt (R. 208).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. III. St. Allgem. Anm. 1. Aufl. S. 196. 2. Aufl. S. 208.

Beläftigung.

S. Laft.

Belehrung,

Cultur. Es kann zur Erkenntnifs fowohl ein negativer, als auch ein pofitiver Beitrag geleiftet werden. Man kann nehmlich etwas dazu beitragen, den Irrthum aus einer Erkenntnifs wegzufchaffen, und fie von allem Falfchen zu reinigen; man lernt dadurch nicht mehr, aber erkennet richtiger, dies ift der negative Beitrag. Den Zwang, den man nun der reinen Vernunft (welche ganz allein *a priori* erkennt) anthut, damit fie von Irrthum rein werde und bleibe, nennt Kant die Difciplin derfelben. Man kann aber auch etwas dazu beitragen, wirkliche Erkenntnifs zu verfchaffen, wodurch man wirklich mehr lernt und erkennt, und das ift der pofitive Beitrag. Die Bearbeitung der reinen Vernunft nun, um ihr eine Fertigkeit zu verfchaffen, das zu erkennen, was aus ihr felbft entfpringt, will Kant, foll nicht Difciplin fondern Belehrung, Cultur derfelben genannt werden (C. 738 *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptft. S. 738. *).

Beleuchtung,

critifche, einer Wiffenfchaft. Die Unterfuchung und Rechtfertigung, warum fie gerade diefe und keine andere Form haben müffe, wenn man fie mit einem andern Syftem vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnifsvermögen zum Grunde hat. Kant hat zuerft auf diefe Unterfuchung und Rechtfertigung aufmerkfam gemacht, von ihm rührt die Benennung her, und er hat in der Critik der practifchen Vernunft (S. 159 — 191) ein Beifpiel davon gegeben, welches den Begriff fehr deutlich macht. Kant unterfucht und rechtfertigt nehmlich dafelbft die Form der Analytik der reinen practifchen Vernunft, indem er fie mit der Analytik der reinen fpeculativen Vernunft vergleicht, welche beide Wiffenfchaften eine und

dieselbe reine Vernunft zum Grunde haben, nur dass diese in der ersten als allein den Willen bestimmend, in der andern als aus sich selbst erkennend betrachtet wird (M. II. 292. P. 159).

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. Crit. Bel. S. 159.

Belieben,

δυναμις, *potentia activa*, *facultas*, *lubitus*, *faculté*, ist der in einem Begriff des Begehrungsvermögens liegende Bestimmungsgrund zu einer Handlung. Es ist wohl zu unterscheiden von der moralischen Erlaubniss, welche darin bestehet, dass die Handlung weder geboten noch verboten ist, und von dem Recht, welches Grotius (*de iure belli ac pacis l.* I. 4) unrichtig auch *facultas* nennt. Wenn eine Handlung moralisch erlaubt ist, dann kömmt es erst noch auf mein Belieben an, ob und wenn ich sie thun oder lassen will. Es ist also noch ein Unterschied zwischen dem Vermögen nach Belieben zu thun und zu lassen, und dem blossen Begehrungsvermögen Das letztere hat das Thier, welches nicht nach Belieben handeln, sondern nach seinen Vorstellungen wirken muss. Das erstere aber setzt nicht bloss (sinnliche) Vorstellungen, sondern Begriffe vom Objecte voraus, und das Vermögen verständig zu wählen, welches noch von dem vernünftigen Wählen nach dem Moralgesetz, wozu ein Wille gehört (K. V), zu unterscheiden ist, s. Wille.

2. Eine Sache des blossen Beliebens (*res merae facultatis*, *des choses, qui dependent de la simple faculté de les faire*) ist eine solche, die wir thun und lassen können, so oft und wann es uns gefällt; oder die doch, wenn sie nur einmal geschehen kann, von uns abhängt, ob wir sie nehmlich thun wollen Die Naturrechtslehrer, selbst Kant nicht ausgenommen (K. 89), bringen in diesen Begriff den der rechtlichen Erlaubniss mit hinein. So sagt Kant, zwei benachbarte Völker oder Familien, im Naturstande, können einander widerstehen, eine gewisse Art des Ge-

brauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder diese den Pflanzern u. d. g.; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des blossen Beliebens (*res merae facultatis*). Das heisst offenbar, da hier vom rechtlichen Können die Rede ist, es ist darin nichts, was dem Recht widerspräche, folglich können sie das halten, wie sie wollen. Allein eigentlich bestehet das Belieben bloss darin, dass sie das halten können, wie sie wollen, weil sie nicht durch Naturtriebe, also physisch genöthigt werden, wie die unvernünftigen Thiere. Alles, was der Mensch begehrt, ist eine Sache seines Beliebens, obwohl nicht des Beliebens allein oder des blossen Beliebens. Wird aber bei dem Belieben Rücksicht genommen auf die rechtliche Erlaubniss, so giebt es den Begriff der Befugniss, und Kant hätte sagen sollen, sie hätten allerdings die Befugniss dazu; welches auch ganz richtig ist.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. P. V. I. Th. II. Hauptst. I. Abschn. §. 15. S. 89.

Beliehener,

Empfänger des Geliehenen, *commodatarius*, *emprunteur*. Eigentlich ist unter einem Beliehenen ein jeder, dem etwas geliehen wird, zu verstehen, es mag nun so geschehen, dass er die Sache nur der Species nach wieder geben muss (s. Anleihe), oder so, dass er die Sache selbst wieder geben muss, die ihm vom Eigenthümer (dem Verleiher) umsonst geliehen worden. Kant nimmt das Wort (K. 145) im letztern Sinne, für den die Römer das eigene Wort *commodatarius* hatten (K. 143).

2. Derjenige Beliehene, welchen die Römer *commodatarius* nannten, ist also ein solcher, dem durch denjenigen wohlthätigen Vertrag, den man das Verleihen nennt, von einem Eigenthümer der Gebrauch einer ihm gehörigen Sache unvergolten bewilligt wird. Wer z. B. ein Buch von Jemand entlehnt, ist der

Beliehene in dem angegebenen Sinne. Kant braucht das Wort, wenn er die Frage entſcheiden will, über den Widerſpruch zwiſchen der Privatvernunft und des Gerichtshofes, wer den Schaden einer durch Zufall verunglückten geliehenen Sache tragen ſoll. Die Frage iſt nehmlich, ob der Beliehene auch alle Gefahr des möglichen Verluſtes der Sache, wenn er dieſe Gefahr nicht hat abwenden können, über ſich nehme?

3. Geſetzt, es habe mir Jemand etwas geliehen, das, ohne meine Schuld, bei mir zu Schaden gekommen wäre, ſo iſt es eine Rechtsregel, *caſum ſentit dominus*, d. i. der Schaden fällt auf den Verleiher. Allein nach dem Urtheil im Naturzuſtande, d. i. nicht vor dem Gerichtshofe, ſondern nach der innern Beſchaffenheit der Sache heiſst es, *caſum ſentit commodatarius*, d. i. der Schade fällt auf den Beliehenen. Wenn mir auf dem Wege nach Hauſe ein mir zu dieſem Wege, wider den Regen, geliehener Mantel, durch irgend einen Zufall, ohne meine Schuld, z. B. etwa dadurch, daſs, ich weiſs nicht wer, mich aus dem Fenſter unvorſichtiger Weiſe mit abfärbenden Materien begieſst, auf immer verdorben, oder mir gar, als ich auf dieſem Wege in ein Haus gerufen wurde, wo ich den Mantel ablegte, geſtohlen wurde, wer ſoll da den Schaden tragen? Das römiſche Recht ſagt: der Eigenthümer und nicht der Beliehene *). Pufendorf (*Ius naturae et gent. lib. V. c. IV. §. VI.*) meint, man müſſe unterſcheiden, ob es glaublich ſei, daſs die Sache (der Mantel) auch in den Händen des Eigenthümers würde zu Schaden gekommen ſeyn, wenn

*) *Quod vero ſenectute contigit, vel morbo, vel vi latronum ereptum eſt, aut quid ſimile accidit, dicendum eſt, nihil eorum imputandum eſſe ei, qui commodatum accepit: niſi aliqua culpa interveniat. Proinde et ſi incendio, vel ruina aliquid contigit, vel aliquod damnum fatale non tenebitur: niſi forte, cum poſſit res commodatas ſalvas facere ſuas praetulit. Digeſt lib. XIII. Tit. VI. Commodati vel contra, Lege V. §. 4.*

fie auch nicht wäre verliehen worden; oder ob fie, in diefem Falle, hätte können erhalten werden. Titius (*Obf. in Pufendorf. CCCLXV*) fagt, diefer Grund beweife nichts; weil der Darleiher fehr gut habe wiffen können, dafs fich folche Zufälle ereignen könnten, und folglich ftillfchweigend eingewilligt habe, dafs die Sache auf feine (des Eigenthümers) Gefahr von dem Beliehenen gebraucht werde. Ueberdem könne man fogar fagen, dafs dem Beliehenen zu viel zugemuthet werde, wenn er den Dienft, den man ihm leiftet, fo theuer erkaufen folle, dafs er verbunden feyn folle, die geliehene Sache zu bezahlen, wenn fie ohne feine Schuld zu Schaden käme. Barbeyrac (*Le droit de la nature et des gens par Pufendorf, trad. par Barbeyrac. Lib. V. ch. IV. §. VI. not.* 2.) meint, diefes Leihen fetze einen ftillfchweigenden Vertrag voraus, durch welchen fich der Beliehene verbindlich mache, den Eigenthümer zu entfchädigen, wenn die geliehene Sache durch Zufall zu Schaden kommen follte; weil fonft wenig Menfchen was leihen würden, zumal wenn fie einen folchen Verluft nicht gut follten tragen können. Barbeyrac unterftützt diefe feine Meinung durch folgende Gründe: „Es ftehet ohne Zweifel Jedem frei, eine Sache, die ihm gehört, zu leihen oder nicht zu leihen, und fie unter folchen Bedingungen, als ihm gefällt, zu leihen. Man kann auch nicht fagen, dafs, wenn er fich ausbedinge, der Beliehene müffe fie ihm bezahlen, im Fall fie durch ein Unglück zu Schaden kommen follte, darin etwas Ungerechtes liege. Es ift ferner gewifs, dafs es viel Leute geben wird, welche keine Schwierigkeit machen werden, unter diefer Bedingung etwas zu entlehnen; es wird fogar welche geben, die es nicht anders wollen, und welche unbefcheiden zu feyn glauben werden, einen fo läftigen Dienft von demjenigen zu fordern, von dem fie entlehnen; fo dafs fie fogar glauben werden, es fei gegen ihre Ehre, dafs fie hierin die Wohlthat des Gefetzes (*beneficium legis*) benutzen follten, welches fie von allem Schadenerfatze dispenfirt, wenn die geliehene Sache ohne ihre Schuld in ihren Händen auf immer verdorben ift. Wenn nun

dem so ist, und man hier, vorausgesetzt, dass man sich nicht darüber erklärt hat, und es kein bürgerliches Gesetz giebt, welches den Fall bestimmt, nothwendig einen stillschweigenden Vertrag über den möglichen Verlust durch einen nicht vorhergesehenen und unvermeidlichen Vorfall annehmen muss; so ist die Frage, zu wissen, welche Präsumtion die stärkste sei, entweder diejenige, welche den Eigenthümer verurtheilt, seine Sache dadurch zu verlieren, dass er eine Reihe Dienste leistet, oder die, welche den Verlust auf den Beliehenen fallen läst, der, obwohl unschuldig, doch die wirkliche Veranlassung dazu ist, weil man ihm den unvergoltenen Gebrauch der Sache bewilligt hatte. Man kann sich hier bloss nach Muthmassungen richten, die sich auf den Gemüthszustand gründen, worin sich die Menschen gemeiniglich befinden. Und hier muss man vornehmlich auf den Gemüthszustand des Darleihers Rücksicht nehmen; der Beliehene, zu dessen Vortheil der ganze Vertrag ist, konnte kein Recht haben, als nur in so ferne der Andere, der unumschränkter Herr der Bedingungen war, ihm ein Recht zugestehen wollte. Nun nehme ich als eine Thatsache an, dass unter hundert oder tausend Personen, welche leihen, kaum eine Einzige seyn werde, welche wird leihen wollen, wenn sie nicht darauf rechnen könnte, dass derjenige, dem sie leihet, ihr den Verlust ersetzen werde, den sie leiden würde, wenn die Sache, es sei wie es wolle, zu Schaden kommen sollte. Wenn man die Welt nur einigermassen kennt, so wird man dies nicht leugnen können. Und je wichtiger die geliehene Sache ist, je stärker ist die Präsumtion. Aber es giebt noch andre Gründe, welche von dem Beliehenen hergenommen sind. Denn, obwohl die geliehene Sache zu Schaden kommen kann, so kann sie doch auch einem solchen Unfall entgehen. Der Beliehene sieht nun das erstere für sehr ungewiss an, und glaubt daher nicht viel zu wagen, wenn er sich verpflichtet, in diesem Falle den Eigenthümer zu entschädigen. Ueberdem, der unvergoltene Gebrauch, den er von eines andern Gut macht, erspart ihm entweder den Aufwand, den er machen müsste, wenn er eine solche Sache zu kaufen genöthigt wäre; oder ist ihm doch darum

sehr vortheilhaft, weil er sich in dem Augenblick nicht die Bequemlichkeit auf andere Art verschaffen kann; oder ist ihm doch so nützlich, dass das ihn hinlänglich für die ungewisse Gefahr nicht vorhergesehener Unfälle entschädigt. Und über dies alles muss es dem Verleiher viel unangenehmer seyn, sein Eigenthum darum zu verlieren, weil er gefällig gewesen ist, als dem Beliehenen, den Werth zu ersetzen, im Fall ein Unfall die Sache trifft, während dass er sie gebrauchte. Man kann hier die Maxime der römischen Rechtsgelehrten in einem andern Fall anwenden: *et sit iniquum, damnosum esse cuique officium suum* (*Digest. lib. XXIX. Tit. III. Testament. quemadmodum aperiantur Leg. VII*) es sei unrecht, dass Jemanden sein Dienst schädlich seyn solle.

4. Kant beantwortet alle diese Gründe damit, dass er (K. 145) sagt: „ein öffentlicher Richter kann sich nicht auf Präsumtionen, von dem, was der eine oder der andere Theil gedacht haben mag, einlassen; sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, muss diesen selbst tragen.“ Der Richter hat hier nehmlich keinen andern Entscheidungsgrund, als

a. dass, wenn einer Sache, durch etwas, das nicht ersetzen kann, ein Schade zugefügt wird, kein Anderer als der Eigenthümer darunter leide.

b. Dass aber hier noch eine gelegentliche Ursache (*causa occasionalis*) sei, welche er setzen könne, sei zwar wahr, aber es müsse durch einen besondern Vertrag ausgemacht worden seyn, dass die gelegentliche Ursache büssen solle, was die wirkende Ursache, die nicht ersetzen könne, verschuldet habe.

Folglich spricht das strenge Recht den Beliehenen von dem Schadenersatze los, und dieser ist nicht verbunden zu ersetzen. Schon Moses entscheidet in seinem bürgerlichen Recht eben so, dass nehmlich der Eigenthümer den Schaden tragen müsse, und rechtlich nichts fordern könne (2 Mos. 22, 10 — 13).

5. Eine andere Frage ift die, ob es Pflicht für den Beliehenen fei, den Schaden zu erfetzen? Diefe Frage mufs allerdings mit Ja beantwortet werden. Das ift es eben, was die Privatvernunft meint durch die Maxime: *cafum fentit commodatarius.* Denn die Behauptung, fagt Kant K. 144. mufs jedem Menfchen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als den Mantel (3) fo verdorben, wie er ift, zurückzufchicken, oder den gefchehenen Diebftahl nur zu melden; allenfalls fei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer diefes Verluftes wegen zu beklagen, da er aus feinem Recht nichts fordern könne. „Wir fehen," fagt Cicero (*de offic. lib. III*, 17), „die Moral verfährt anders, und geht weiter als die Gefetze. Durch Gefetze können nur diejenigen Kunftgriffe verhütet werden, welche handgreiflich und dem äufsern Zwange unterworfen find; die Moral verbietet alle, die von dem Verftande entdeckt, und vom Gewiffen beftraft werden können." Ift diefe Pflicht zu erfetzen nun aber eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht, d. h. eine Pflicht der Gerechtigkeit oder der Güte? Güte kann es nicht feyn, denn der Verleiher bittet nicht um den Schadenerfatz als um eine Wohlthat, fondern fordert ihn gewiffermafsen als ein Recht. Da indeffen der Richter nicht für den Verleiher entfcheiden kann, fo ift es doch auch keine Pflicht der Gerechtigkeit. Folglich ift es eine Pflicht, welche den Uebergang macht zwifchen der unvollkommenen und vollkommenen Pflicht, es ift zum Theil Güte, zu erfetzen, weil der Beliehene nicht dazu rechtlich genöthigt werden kann, und es ift zum Theil Gerechtigkeit, weil doch die Forderung des Verleihers nicht ohne alle Gültigkeit ift. Die Pflicht aber, eine folche Rechtsforderung zu befriedigen, zu deren Befriedigung der Richter nicht nöthigen kann, ift eine Pflicht der Billigkeit.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III Hauptft. §. 38. S. 142 — 143.

Belohnung,

ἆθλον, *praemium*, *remuneratio*, *récompenſe*. So heiſst der rechtliche Effect einer verdienſtlichen That, welcher durchs Geſetz verheiſsen iſt, ſo daſs derſelbe die Bewegurſache zur That war (K. XXIX). Iſt die That Schuldigkeit, und auch der letztern vollkommen angemeſſen, ſo hat ſie gar keinen rechtlichen Effect, d. i. es erfolgt weder Belohnung noch Strafe darauf (K. XXX).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXIX, XXX.

Bemächtigung,

S. Beſitznehmung.

Beredtſamkeit.

Redekunſt, ῥητορικη, *rhetorice*, *ars oratoria*, *eloquentia oratoria*, *rhétorique*, *art oratoire*. Bei den Geſchäften unſers Verſtandes, denken und erkennen (ſ. Verſtand), können wir uns ſo verhalten, als triebe bloſs unſre Einbildungskraft damit ihr freies Spiel, gleichſam ohne an feſte Begriffe gebunden zu ſeyn. Man kündigt ein Geſchäft an, und führt es doch ſo aus, als wäre es ein bloſses Spiel mit Ideen (Begriffen, die kein wirkliches Object in der Erfahrung haben); welche Kunſt die Beredtſamkeit genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs die Verbindung und Harmonie zwiſchen dem Verſtande, der ſein Geſchäft treibt, und der Einbildungskraft, welche bloſs mit Begriffen zu ſpielen ſcheint, ſo ausſieht, als wäre dieſe Verbindung und Harmonie ganz unabſichtlich, als füge ſich das von ſelbſt ſo. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Redner, ſ. Redner (U. 205).

2. Die Beredtſamkeit iſt die eine der beiden redenden Künſte, die andere iſt die Dichtkunſt. Man kann die Beredtſamkeit mit einer maleriſchen Darſtellung verbinden; dieſes geſchiehet im Schauſpiele,

in welchem der Redner ſelbſt (das Object der Redekunſt) der Gegenſtand iſt, welcher maleriſch dargeſtellt wird (U 213). Die Beredtſamkeit (nicht die Wohlredenheit, *eloquentia*, *l'eloquence*, als Kunſt, ſich leicht, richtig und paſſend auszudrücken) iſt die Kunſt zu überreden *vis perſuadendi*, πειθȣς δημιȣργος, *Quinctil. Inst. Orat. lib. II. cap. XVI.*) und ſollte daher aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannet ſeyn, denn ſie iſt eine Dialectik, die durch den ſchönen Schein hintergehet, und Worte und Bilder für Wahrheit giebt. Manche unter den Alten haben daher, ſchon lange vor Quinctilians Zeiten, dieſe Beredtſamkeit κακοτεχνιαν, *pravitatem artis*, eine böſe Kunſt genannt, und Athenäus erklärte ſie für die Kunſt zu täuſchen (*artem fallendi*). Locke iſt derſelben Meinung als Kant und Athenäus (*Eſſ. phil. conc. l'Entend. hum. livr. VIII. ch. X.* §. 34) und erklärt ebenfalls die Beredtſamkeit für eine Kunſt die Menſchen zu täuſchen (U. 216).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 205. §. 52. S. 211. §. 53. S. 216.

Berkley.

George Berkeley oder Berkley, Doctor der Theologie, und Biſchof zu Cloyne in Irland, war den 12ten März 1684 zu Kilcrin in der Grafſchaft Kilkenny in Irland gebohren, und ſtudirte zu Dublin, wo er ſich ſehr bald durch ſeine Kenntniſſe in der Mathematik und Philoſophie hervorthat. Im Jahr 1713 begab er ſich nach London, wo er ſich Steelens, Swifts und Popens Achtung erwarb. Er ging noch in eben demſelben Jahre als Secretair und Capellan des Engliſchen Geſandten, Grafen von Peterborongh, nach Sicilien, kam aber nicht weiter als bis nach Livorno, wo ihn der Geſandte zurückließs. Er kam mit dem Lord 1714 wieder nach England, weil aber bald darauf das Miniſterium der Königin Anna fiel, ſo verlor er die Hoffnung der Beförderung durch den Lord Peterborongh, und begleitete daher den Sohn des Biſchoffs Aſhe von Clogher in Irland auf ſeinen Reiſen.

2. Berkley besuchte auf dieser Reise den schwindsüchtigen Malebranche zu Paris, dem ein philosophischer Dispüt mit Berkley wenige Tage nachher den Tod zuzog. Mit dem jungen Ashe blieb Berkley vier Jahre auf Reisen, und besichtigte besonders den untern Theil Italiens und Siciliens sehr genau, und studirte dabei die Baukunst. Der Herzog von Grafton nahm ihn 1721 als seinen Hofprediger mit nech Irland. Er wurde 1724 Dechant zu Derry, welche Stelle ihm jährlich 1100 Pfund eintrug, und that den Vorschlag, die Wilden in Amerika zu bekehren, wozu er die Einkünfte seiner Pfründe bis auf 100 Pfund anwenden wollte. Der Vorschlag fand bei Hofe sowohl, als auch im Parlamente Beifall, und man versprach, 10000 Pfund für ein Collegium auszusetzen, das zu diesem Zweck auf den Bermudas errichtet werden sollte. Er reisete auch 1728 mit einigen jungen Irländern und einem beträchtlichen Vermögen wirklich nach Rhode-Island ab, um daselbst die ihm versprochene Summe in Empfang zu nehmen. Allein der Minister wandte dieselbe zu einem andern Behuf an, daher Berkley sein Vorhaben, sich ganz diesem Geschäft zu widmen, und die Amerikaner zu civilisiren, aufgab, und nach London zurückkehrte. Bald darauf, nehmlich 1733, ward er Bischof zu Cloyne, und starb 1753 den 14ten Jan. zu Oxford.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er sein philosophisches System aufstellte, sind:

Principles of human Knowledge. Dublin 1710. 8. worin er das Daseyn der Materie läugnete.

Three dialogues between Hylas and Philonous. London 1713. 8. worin er sein idealistisches System vertheidigte. Französisch Amsterdam 1750, 12. Deutsch aus der französischen Uebersetzung, weil der Uebersetzer das Englische Original nicht bekommen konnte, unter dem Titel: Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Würklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous u. s. w., übersetzt — von Joh. Christ. Eschenbach, Prof. d. Philos. zu Ro-

ſtock. Roſtock, 1756. 8, welche ich hier benuzzen will.

4. Von dieſem Berkley ſagt nun Kant (C. 274) „er habe den dogmatiſchen Idealismus behauptet, nehmlich den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an ſich unmöglich ſey, und darum auch die Dinge im Raum für bloſse Einbildungen erklärt.“ Folgendes iſt ein Auszug der erſten Unterredung zwiſchen Hylas und Philonous von Berkley. Die Behauptung des Berkley iſt:

I.

daſs dergleichen Dinge, die die Philoſophen Körper nennen, nicht wirklich da ſind.

Seine Gründe ſind:

a. Sinnliche Dinge ſind ſolche, die wir unmittelbar empfinden (oder wie Kant es benennt, empiriſch anſchauen), z. B. wenn ich ein Buch leſe, ſo empfinde ich die Buchſtaben und daraus zuſammengeſetzten Wörter unmittelbar, den mit dieſen Wörtern verknüpften Begriff aber, z. E. von Gott, empfinde ich mittelbar, oder er wird vermittelſt der Buchſtaben in mir erweckt, und ſolche Begriffe ſind folglich nicht ſinnlich.

b. Nun empfinden wir nichts unmittelbar, als durchs Geſicht das Licht, die Farben und Figuren, durchs Gehör den Schall, durch die Geſchmackswerkzeuge den Geſchmack, durch den Geruch die Ausdünſtungen, durchs Gefühl die fühlbaren Eigenſchaften. Dies ſind aber lauter ſinnliche Eigenſchaften, und wenn man die Dinge derſelben beraubte, ſo würde nichts ſinnliches mehr an ihnen übrig bleiben. Die ſinnlichen Dinge ſind alſo nichts anders als ein Inbegriff ſinnlicher Eigenſchaften.

c. Nun iſt die Wirklichkeit etwas, das den Dingen an und für ſich zukömmt, und von der Eigenſchaft, daſs ſie empfunden werden, gänzlich unterſchieden, ſo daſs ihnen die Wirklichkeit zukäme, wenn gleich kein denkendes Weſen ſie (vermittelſt der Empfindung) ſich

vorſtellte. Die ſinnlichen Eigenſchaften aber ſind bloſs Empfindungen in dem empfindenden Subject, z. B.

α die Wärme und Kälte haben keine wahre Wirklichkeit, denn

A. Wärme und Kälte ſind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich ſeyn können.

B. Wärme und Kälte haben ihre Grade, die von der Beſchaffenheit des Fühlenden abhängen, daher der eine das warm findet, was der andere kalt findet.

C. Es giebt Gefühle, die denen der Wärme und Kälte gleich ſind, ohne Wärme und Kälte zu ſeyn, z. B. eine ſtechende Nadel verurſacht eben das Gefühl als eine brennende Kohle. Hieraus würde folgen, daſs wenn die Wärme oder das Stechen der Nadel in der Sache und nicht in dem Fühlenden wäre, zwei verſchiedene Dinge einerlei Eigenſchaften hätten, die Nadel müſste brennen, und die Kohle ſtechen.

β Der Geſchmack iſt nicht in den Körpern wirklich da, ſondern bloſs eine Vorſtellung der Seele; denn

A. Süſsigkeit und Bitterkeit ſind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich ſeyn können. Wollte man aber etwa wider dieſen Grund, auch wider den α, A. den Einwurf machen, daſs zwar nicht die Empfindung der Süſsigkeit und Bitterkeit, der Wärme und Kälte, aber doch dieſe Eigenſchaften ſelbſt in den Körpern wären, ſo wären ja das dann offenbar keine ſinnlichen Dinge, das heiſst, ſolche, die unmittelbar empfunden werden (a). Hier iſt aber nur von den letztern die Rede.

B. Süſsigkeit und Bitterkeit hängen von der Beſchaffenheit des Geſchmacks des Schmeckenden ab; was einem Menſchen ſüſs ſchmeckt, wenn er geſund iſt, das ſchmeckt ihm bitter, wenn er krank iſt.

γ Der Geruch iſt nicht in den Körpern wirklich da, ſondern bloſs eine Vorſtellung der Seele; denn

A. er besteht ebenfalls in angenehmen und unangenehmen Gefühlen, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in dem empfindungslosen Körper wirklich seyn können.

B. Der Geruch hängt ebenfalls von der Beschaffenheit des Sinnes des Riechenden ab, denn den Thieren riechen z. B. die Ausdünstungen der Blumen u. s. w. gewiss ganz anders als uns.

3 Der Schall ist nicht eine Eigenschaft, die sich in den tönenden Körpern, oder in der Luft befindet, denn

A. wenn man eine Glocke unter ein, auf der Luftpumpe gestelltes, Glas setzt, und es so einrichtet, dass unter demselben an die Glocke geschlagen wird, so giebt sie nicht den geringsten Klang von sich.

B. Wäre aber der Klang in der Luft, so hätte ja die Luft eine Empfindung, da sie doch ein empfindungsloses Ding ist. Wollte man aber sagen, der Klang als Empfindung ist zwar in uns, aber als zitternde Bewegung der Lufttheilchen ist er doch in der Luft; so wäre ja der Klang mit der zitternden Bewegung der Luft einerlei, dann müsste aber auch die Bewegung die Eigenschaften der Klänge und Töne haben, und es gäbe eine hohe und tiefe u. s. w. zitternde Bewegung der Luft. Allein die Bewegung ist ja eine Empfindung des Gefühls und Gesichts, bei den Klängen und Tönen ist aber die Rede von den Gehörsempfindungen.

4 Die Farben sind nicht in den Körpern und auch nicht im Licht befindlich; denn

A. wenn eine jede sichtbare Sache die Farbe an sich hat, die wir daran sehen, so muss sie ein Körper seyn. Dann müssen aber die Körper entweder nichts als sinnliche Eigenschaften haben (welche nichts anders als unmittelbare Empfindungen sind), oder das Gesicht muss etwas anders wahrnehmen als sinnliche Eigenschaften. Das letztere ist unmöglich, folglich muss ein Körper aus sinnlichen Eigenschaften bestehen (oder unmittelbare Empfindung, d. i. blosse Vorstellung seyn).

B. Wenn die Farben, die das Auge an den Körpern wahrnimmt, den Körpern an sich zukämen, so müßten sie ihnen beständig zukommen, und nicht veränderlich seyn. Betrachtet man aber die Dinge ganz nahe und genau, so haben sie eine ganz andere Farbe, als in der Ferne, und das Vergrößerungsglas stellet uns wieder ganz andre Farben an denselben dar, und die Thiere mögen wieder ganz andere Farben erblikken, als wir.

C. Wären aber die Farben in dem Lichte, so wären sie doch in einem körperlichen Dinge, und dann sind wieder die Gründe ε, A und B dagegen. Auch gilt von dem Licht der Grund B, wenn man sagen wollte, die Farben wären Schwingungen der Lichttheilchen; oder der Grund β, A, wenn wir einen Unterschied machen wollten zwischen den Farben, in so fern wir sie empfinden, und den Farben, in so fern sie Eigenschaften des Lichts sind; was wir nehmlich nicht empfinden, sind auch keine sinnlichen Dinge, von denen allein hier die Rede ist.

d. Allein nicht bloß die Eigenschaften α, β, γ, δ, ε, welche man die von der zweiten Gattung nennt, sind nicht wirklich in den Körpern außer uns; sondern auch die von der ersten Gattung, unter welchen man die Ausdehnung, Figur, Festigkeit, Schwere, Bewegung und Ruhe versteht.

α Die Ausdehnung und Figur sind Eigenschaften, die die Körper außer uns, als Dinge, die nicht denken können, nicht wirklich an sich haben; denn

A. andere Thiere stellen sich die Figur und Ausdehnung der Dinge, die sie sehen oder fühlen, nicht so wie wir vor. Eine Käsemilbe sieht gewiß ihre Glieder größer als wir.

B. Eine Sache sieht ferner in der Nähe größer, in der Ferne kleiner aus, welches ist denn nun ihre wahre Größe? Auch siehet der eine dieselbe Sache klein, glatt und rund, der andre groß, uneben und eckicht, durch das Vergrößerungsglas sieht sie ganz anders aus, als mit bloßen Augen.

β Die Bewegung eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr geschwinde und sehr langsam seyn, und doch ist dem einen Beobachter dieselbe Bewegung sehr geschwinde, die dem andern sehr langsam ist, folglich kann die Bewegung nicht wirklich an dem Körper seyn.

γ Die Starrheit (Härte) eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr groſs und sehr klein seyn, und doch ist sie es nach der verschiedenen Beschaffenheit der Kräfte, zum Beweise, daſs sie nicht in den Körpern ist.

e. Den Körpern kömmt auch nicht etwa eine unbestimmte Gröſse, eine Gröſse überhaupt, oder die Eigenschaften der ersten Gattung überhaupt, zu, so daſs etwa nur diejenige Gröſse, die wir empfinden, veränderlich wäre; denn

α sondert man von einer Ausdehnung oder Bewegung dasjenige ab, wodurch sie sich von andern unterscheidet, die Gröſse und Figur, so bleibt kein Unterschied zwischen ihr und der andern übrig, d. i. es wird eine Ausdehnung oder Bewegung überhaupt daraus. Das ist aber ein allgemeiner Begriff und kein besonderes Ding (Individuum).

β Die Ausdehnung oder Bewegung überhaupt läſst sich ohne Gröſse, Figur, Geschwindigkeit u. s. w. nicht vorstellen.

A. Wenn die Mathematiker von der Ausdehnung oder Bewegung überhaupt reden, ohne dabei eines ausgedehnten oder bewegten Körpers zu erwähnen, so folgt daraus nicht, daſs sie sich auch die Ausdehnung und Bewegung ohne ihn vorstellen können.

B. Der reine Verstand, d. i. das Vermögen, uns die Eigenschaften der Dinge überhaupt vorzustellen, hat nichts mit denjenigen Dingen zu thun, die nur durch die Sinne oder Einbildungskraft vorgestellt werden, dergleichen die Ausdehnung ist.

γ Es ist nicht möglich, sich eine Figur überhaupt vorzustellen, die nicht ihre bestimmte Gröſse u. s. w. hätte.

Aus allen diesen Gründen folgert nun Berkley:

daſs man allen sinnlichen Eigenschaften, einer so gut wie der andern, die Wirk-

lichkeit aufser unfern Gedanken abfprechen müffe.

II.

Er widerlegt dann noch einige Einwürfe, welche man dagegen machen könnte, als:

a. Obgleich die Empfindung nicht aufser der Seele wirklich feyn kann; fo folgt doch, dafs man dies von dem Gegenftande der Empfindung behaupten müffe, z. B die Röthe ift in der Tulpe, aber die Empfindung der Röthe ift in mir. Antwort. Dafs die Farben wirklich in der Tulpe find, ift eine ausgemachte Sache, aber die ganze Tulpe ift ein Gegenftand der Sinne, folglich ein Gedanke deffen, der fie fieht. Das Empfinden ift nicht etwa eine Handlung der Seele, fo dafs das Empfundene ein Leiden habe (empfunden werde); denn das Empfinden ift das Leiden, welches alfo im empfindenden Subject feyn mufs, aber nicht im Empfundenen feyn kann. Sonft müfste auch beim Schmerze ein Handeln und Leiden zu unterfcheiden feyn. Aber im Schmerze fteckt keine Handlung, und das Leiden desfelben kann nicht in einem Dinge feyn, das keine Empfindung hat.

b. Wenn die finnlichen Dinge Eigenfchaften find, fo mufs es doch nothwendig eine Subftanz, d. i. etwas für fich beftehendes geben, wovon fie Eigenfchaften find. Antwort. Diefe Subftanz ift aber kein finnlicher Gegenftand, fonft wäre fie eine finnliche Eigenfchaft, wie die übrigen, was aber der Körper an fich fei (nicht empfunden), wiffen wir nicht; er heifst blofs feiner finnlichen Eigenfchaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. f. w. wegen Körper.

c. Die finnlichen Eigenfchaften können einzeln und für fich betrachtet, doch nicht aufser den Gedanken da feyn, z. B. die Farbe nicht ohne Ausdehnung; aber den Inbegriff aller diefer finnlichen Eigenfchaften, d. i. den Körper felbft, kann man fich doch als aufser uns vorhanden vorftellen. Antwort. Dann ftellt man fich

ihn doch aber vor, und was man ſich vorſtellt, iſt in der Seele, und bloſs ein Gedanke.

d. Wir ſehen die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, was aber von uns entfernt iſt, das iſt auſser uns, folglich müſſen die Dinge auſser uns da ſeyn. Antwort. Auch im Traume ſehen wir die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, darum ſind ſie noch nicht auſser uns. Den Abſtand der Dinge von uns erkennen wir auch nicht durch die Sinne, ſondern durch die Vernunft, denn wir ſchlieſsen ihn aus der Gröſse und Deutlichkeit der Gegenſtände, daher das Kind und der Blindgebohrne auf den Abſtand zu ſchlieſsen erſt lernen muſs. Es iſt falſch, daſs der Abſtand der Dinge von uns etwas auſser uns befindliches ſei, denn er iſt eine oft Meilen lange gerade Linie, dieſe kann man aber nicht empfinden. Die Farben haben auch einen Abſtand von uns, indem ſie in der Nähe anders ausſehen, als in der Ferne (I, c, ε, B). Die Farben ſind aber ein bloſser Gedanke, alſo auch ihr Abſtand. Würde der Abſtand endlich unmittelbar empfunden, ſo wäre er eine ſinnliche Eigenſchaft (I, a), und folglich nicht auſser uns vorhanden.

e. Die Bilder der ſinnlichen Gegenſtände, die Begriffe und Vorſtellungen derſelben durch die Einbildungskraft, ſind freilich in der Seele, aber die ſinnlichen Dinge ſelbſt ſind doch auſser derſelben. Antwort. Die Vorſtellungen der Seele ſind nicht Bilder von ſinnlichen Gegenſtänden, die auſser ihr wirklich ſind; denn wenn ich die Bildſäule des Julius Caeſar ſehe, ſo ſehe ich Farben, Figur u. ſ. w. daſs ich ſie aber für Julius Caeſar erkenne, davon liegt der Grund im Gedächtniſſe und der Vernunft, folglich erkennen meine Sinne nicht unmittelbar, ſondern meine Vernunft verbindet mit der ſinnlichen Empfindung eine neue Vorſtellung, das Erkenntniſs; dieſe letztere iſt mittelbare Vorſtellung und alſo nicht ſinnlich, aber dieſe mittelbare Vorſtellung iſt ohne Grund, denn

III.

Es ist nicht möglich, dafs die sinnlichen Vorstellungen Bilder von Dingen sind, die aufser den Gedanken vorhanden wären, aus folgenden Gründen:

a. Die sinnlichen Vorstellungen sind veränderlich, und können daher nicht Bilder von aufser uns vorhandenen unveränderlichen Gegenständen seyn, z. B. der Baum, den ich sehe, ist bald gröfser, bald kleiner, je nachdem ich von ihm entfernt bin, das könnte er aber nicht als aufser mir vorhandenes Ding seyn.

b. Die Dinge aufser mir wären solche, die nicht erkannt und empfunden werden, von denen wir also weder durch Vernunft noch Sinne etwas wissen; unsre sinnlichen Vorstellungen aber sind Dinge, die empfunden und erkannt werden.

Aus allem dem folgt, dafs derjenige, welcher die Wirklichkeit von Dingen behauptet, die aufser der Seele vorhanden sind, damit behauptet, dafs diejenigen Dinge, die wir durch die Sinne empfinden, nicht wirklich sind.

5. Dieser Idealismus des Berkley, oder seine Behauptung, dafs die ganze Körperwelt mit dem Raum, worin sie sich befindet, nicht aufser unserm Gemüth da sei, ist dogmatisch; weil alle Beweise, die er dafür anführt, sich auf Principien gründen, deren Ursprung und Gültigkeit er nicht geprüft hat. Dieser dogmatische Idealismus ist aber unvermeidlich, und alle Widerlegung desselben grundlos und unmöglich, wenn man den Raum für etwas hält, das aufser dem Gemüth vorhanden ist, und in welchem die aufser dem Gemüth vorhandenen Dinge sich wirklich befinden; denn für diese Voraussetzung beweiset Berkley ganz unumstöfslich, dafs der Raum mit allem, dem er zur Bedingung dient, oder was ohne Raum nicht möglich ist, ein Unding ist. Ist aber der Raum eine unsrer Sinnlichkeit unabtrennlich anhängende Form, wie in Kants transscendentaler Aesthetik bewiesen wird, so ist alles, was im Raum angeschauet wird, allerdings auch kein Ding an sich (s. An sich), sondern blofs sinnliche Vorstellung, oder Erscheinung, wel-

che im Gemüth angeschauet wird; aber zugleich dasjenige, was für uns allein Wirklichkeit hat, und allein erkannt werden kann. Die ganze Körperwelt ist dann freilich kein Ding an sich, welches auch Berkley behauptet, aber der Raum doch kein Erfahrungsgegenstand, der uns so wie der Stoff der Erfahrung gegeben werde. Berkley macht durch seinen dogmatischen Idealismus die ganze Erfahrung unsicher und zufällig, dahingegen Kants transscendentaler Idealismus der Erfahrung Raum und Zeit, als Formen der Sinnlichkeit *a priori*, und die reinen Gesetze *a priori*, als Grundsätze des reinen Verstandes, zum Grnnde legt, wodurch Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. Sicherheit in die Erfahrung kömmt, aller Schein verschwindet, und es keine andre Erfahrung geben kann, indem alle Eindrükke aufs Gemüth die Formen der Sinnlichkeit annehmen, und durch die Grundsätze des Verstandes Einheit bekommen müssen (C. 274).

6. Kant nennt (Pr. 70) den Idealismus des Berkley mystisch und schwärmerisch: mystisch, weil er den Grund der sinnlichen Vorstellungen, das Uebersinnliche, durch die Vernunft zu erkennen meint; schwärmerisch, weil er die Grenzen des menschlichen Verstandes überschreitet. Um dieses ins Licht zu setzen, liefere ich hier einen Auszug der zweiten Unterredung zwischen Hylas und Philonous von Berkley. Seine Behauptung in diesem Gespräch ist:

Gott ist die Ursache aller sinnlichen Vorstellungen, und drückt sie der Seele ein.

Seine Gründe sind:

a. Alle sinnlichen Dinge sind wirklich da (nehmlich als Vorstellungen im Gemüth), und wenn sie wirklich da sind, so werden sie nothwendig von einem unendlichen Geiste erkannt, und folglich ist ein unendlicher Geist oder Gott da

b. Dieses ist nicht einerlei mit dem (ebenfalls mystischen und schwärmerischen) Idealismus des Malebranche. Dieser behauptet nehmlich, wir sähen alle Dinge in Gott Er nahm es nehmlich als einen Grundsatz an, dass die unkörperliche Seele sich nicht mit körperlichen Dingen vereinigen und folglich diese nicht selbst

empfinden könne. Die Seele erkenne allein Gott mit dem Verſtande, weil dieſer nur ein unmittelbarer Gegenſtand der Gedanken ſei. Gott faſſe aber alle die Vollkommenheiten in ſich, die mit denen, ſo jedes erſchaffene Ding beſitzt, übereinkommen, und folglich geſchickt ſind, dieſe Dinge ſo darzuſtellen, daſs ſie die menſchliche Seele durch Erkenntniſs der Vollkommenheiten Gottes empfinden könne.

c. Berkley behauptet, dies ſei ein ungereimter Realismus, welcher vorausſetze, daſs Gott eine Körperwelt geſchaffen habe, die auſser dem Gemüth des Menſchen und Gottes vorhanden ſei. Dann habe aber Gott etwas vergebens gemacht.

d. Berkley hingegen behauptet, daſs wir zwar nach der Schrift in Gott leben, weben und ſind; dieſes ſei aber ſo zu verſtehen: ich erkenne nichts als meine eigenen Gedanken. Gedanken können aber nur in einem Geiſte vorhanden ſeyn. Nun bin ich aber nicht ſelbſt der Urheber dieſer meiner Gedanken (ſinnlichen Vorſtellungen), folglich müſſen dieſe Vorſtellungen in einem andern Geiſte ſeyn, durch deſſen Willen ſie in mir erregt werden. Folglich iſt ein Geiſt wirklich, der mir alle Augenblicke die ſinnlichen Vorſtellungen, die ich habe, eindrückt, den ich aus der Art, wie ich dieſe Vorſtellungen bekomme, als Urheber derſelben für unbegreiflich weiſe, mächtig und gut erkenne.

Anm. So erkennt alſo Berkley (myſtiſch und ſchwärmeriſch) Gott aus den ſinnlichen Vorſtellungen, die ſeine Wirkungen ſind; Malebranche aber (eben ſo myſtiſch, aber noch ſchwärmeriſcher) Gott unmittelbar, und die ſinnlichen Vorſtellungen, als ſeine Wirkungen, aus Gottes Eigenſchaften.

I. Einwurf. Kann man aber nicht zugeben, daſs Gott die höchſte und allgemeine Urſache aller Dinge ſei, und dabei zugleich das Daſeyn einer dritten Art der Natur, die von den Geiſtern und Gedanken unterſchieden iſt, annehmen? Kurz, kann man nicht zugleich annehmen, daſs ſich Gott der auſser uns befindlichen körperlichen Dinge als einer untergeordneten Urſache (*cauſa ſubordinata*) bediene, und vermittelſt derſelben die Vorſtellungen der Seele eindrücke (nach dem phyſiſchen

Einfluſs (*influxus phyſicus*) des Ariſtoteles)? Antwort: Es iſt bewieſen worden, daſs das Körperliche nicht auſser einem Geiſte wirklich ſeyn kann; daſs es ein bloſs leidendes und gedankenloſes Ding iſt, folglich nicht thätig und Urſache von Gedanken ſeyn kann.

II. Einwurf. Allein obgleich die Materie keine Urſache ſeyn kann, ſo kann ſie doch ein Werkzeug (*cauſa inſtrumentalis*) ſeyn, welches der höchſten Urſache zur Hervorbringung unſrer Gedanken dient. Antwort: Es giebt keinen Grund, ein ſolches Ding an ſich (das nehmlich die ſinnlichen Vorſtellungen wirkte, folglich ſelbſt keine wäre), ein unbekanntes Ding, davon man überall keine Vorſtellung hat, anzunehmen, damit Gott daſſelbe als ein Werkzeug gebrauche. Gott müſste ja dann nicht ohne Werkzeug dieſe ſinnlichen Vorſtellungen in uns wirken können.

III. Einwurf. Die Materie kann aber doch eine Gelegenheit ſeyn, die Gott veranlaſſet, die ſinnlichen Vorſtellungen in der Seele hervorzubringen (nach dem *Occaſionalismus* des Carteſius, nach welchem Gott, bei Gelegenheit des Eindrucks auf die Sinne, den Gedanken davon in der Seele hervorbringt). Antwort: Wie will man das beweiſen? Die Weisheit und Macht Gottes bedarf ja ſolcher Gelegenheit nicht zu ſeinen Handlungen, und gäbe man auch die Möglichkeit zu, daſs unter den Dingen, die Gott ſich vorſtellt, ihm einige zur Gelegenheit dienten, unſre Gedanken in uns hervorzubringen, ſo würde daraus doch nicht das Daſeyn der Materie auſser uns bewieſen werden können.

IV. Einwurf. Indeſſen ſcheints doch, daſs wir uns etwas der Materie ähnliches als auſser uns vorhanden dunkel vorſtellen; was zwar, als nicht ſinnliche Vorſtellung, weder Subſtanz, noch Accidenz, noch an einem Ort u. ſ. w., ſondern ein Ding überhaupt iſt, aber was dies iſt, wiſſen wir nicht. Antwort: Wir erkennen die Wirklichkeit der Materie entweder unmittelbar, oder vermittelſt etwas andern. Im erſten Fall iſt ſie ſinnliche Vorſtellung, und alſo in uns, im

andern Fall müfsten wir das Dafeyn der Materie durch einen Vernunftfchlufs beweifen; es ift aber bewiefen worden, dafs fie weder ein Gegenftand, oder ein für fich beftehendes Ding (4), noch eine Urfache (I), noch ein Werkzeug (II), noch eine Gelegenheit (III) fei.

V. Es ift möglich, dafs wir die finnlichen Vorftellungen bekommen können, ohne dafs die Materie aufser uns wirklich ift, dem ohngeachtet kann die Materie zugleich aufser uns wirklich feyn Antwort: Was foll aber diefes Ding aufser uns für Eigenfchaften haben, es ift dann nichts anders als ein Ding überhaupt, von dem man aber alle finnlichen Eigenfchaften verneinen mufs, von dem alfo nichts, nicht einmal die Wirklichkeit zu prädiciren übrig bleibt. Folglich haben wir gar keinen Begriff davon.

VI. Einwurf. Aber die Dinge verlieren doch alle Wirklichkeit, wenn man nicht das Dafeyn der Materie annimmt. Antwort: Nein. Die finnlichen Dinge haben dann erft eine wahre Wirklichkeit; denn wirklich ift, was man fiehet, fühlt u. f. w. Sind aber die finnlichen Dinge aufser uns, fo haben fie keine Wirklichkeit, denn alsdann fieht, fühlt u. f. w. man diefe Dinge nicht, und von folchen Dingen kann man nicht fagen, dafs fie wirklich find.

VII. Einwurf. Wenn es aber auch ganz unmöglich ift, die Wirklichkeit der Materie zu beweifen, fo kann man darum doch nicht beweifen, dafs fie ganz und gar unmöglich fei. Antwort. Es ift allerdings bewiefen worden, dafs ein für fich beftehendes, ausgedehntes, undurchdringliches u. f. w. Ding aufser uns unmöglich fei (4).

7. Kant hat nun nie die Exiftenz der Dinge an fich, fo wie Berkley (4 u. 6), geläugnet; ja er fagt, es fei ihm nie in den Sinn gekommen, fie zu bezweifeln. Sondern Kant hat nur behauptet, dafs das Dafeyn der Dinge an fich nicht erkannt, oder aus theoretifchen Gründen bewiefen werden, und dafs man überhaupt von ihnen nichts wiffen könne. Er hat ferner bewiefen, dafs die finnlichen Vorftellungen, wozu auch

vor allen Dingen Raum und Zeit gehören, und folglich alle Erscheinungen (sinnliche Gegenstände) nicht ausser uns vorhandene Dinge, sondern Vorstellungsarten, auch nicht den Dingen ausser uns angehörige Bestimmungen sind (Pr. 70). S. Idealismus.

Die Hauptsache ist, dass nach Berkleys Idealismus die Wahrheit keine Criterien haben kann, weil bei ihm auch der Raum Erfahrung ist, und folglich den Erscheinungen nichts *a priori* zum Grunde liegt. Daraus folgt, dass die Erfahrung nach Berkley lauter Schein oder Illusion ist, indem nach ihm der Raum nicht die nothwendige Bedingung der Körperwelt ist, sondern selbst von Gott dem Gemüth eingedrückt wird, folglich scheint es dann nur, als wären Körper ausser mir, dahingegen, wenn der Raum die Form der Sinnlichkeit ist, es nicht bloss so scheint, sondern gar nicht anders möglich ist, als dass die Körperwelt ausser mir, d. i. wirklich im Raum ist. Nach Kant also ist Raum und Zeit, in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen, das, was *a priori* aller Erfahrung ihr Gesetz vorschreibt, folglich Nothwendigkeit hineinbringt, welches die Criterien sind, in der Erfahrung Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden (Pr. 207).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 274.
Kant. Prolegom. §. 13. Anmerk. III. S. 70. Probe eines Urth. über die Crit. S. 207.
Adelung. Forts. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenlex. Art. Berkley.

Bernoulli.

S. Urtheil.

Berufung,

κλησις, *vocatio. vocation.* Die Berufung (der Menschen als Bürger in einem ethischen Staat) ist die bloss moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, ein Bürger im göttlichen Staate (Reiche Got-

tes) zu werden. Das Moralgesetz in unsrer eignen Vernunft fordert uns auf; es nicht nur zu befolgen, sondern es auch als den Willen Gottes zu befolgen, und Gott als das Oberhaupt eines Volks zu betrachten, das sich bestrebt, nach seinem Willen zu leben und dessen Mitbürger wir sind.

2. In unsrer Vernunft liegt nehmlich die Idee (Vernunftvorstellung) von einer Vereinigung der Menschen, nach dem Sittengesetze zu leben, diese Idee ist auch kein Hirngespinst, denn es ist die Pflicht jedes Menschen, nach dem Sittengesetze zu leben, und das Seinige zu thun, dass andre Menschen auch darnach leben, folglich sich mit ihnen dazu zu verbinden. Folglich muss sich jeder Mensch als berufen zum Mitgliede einer solchen Verbindung aller Menschen nach Tugendgesetzen, welche ein ethischer Staat heisst, betrachten. In einem bürgerlichen Staate wird das Volk als gesetzgebend betrachtet, in einem ethischen Staate aber ist das nicht möglich, weil da die Gesetzgebung das Moralische, folglich das Innere des Menschen, betrifft; darüber können Menschen nicht Gesetze geben, weil sie das Innere nicht durchschauen, folglich nicht wissen können, ob die Gesetze auch befolgt werden. Folglich muss ein Anderer, dem das möglich ist, Gesetze geben, aber seine Gesetze dürfen auch nicht bloss von seinem Willen ausgehen, sonst wären sie nicht Tugendgesetze, sondern Zwangsgesetze, sondern sein Wille muss seyn, dass die Tugendgesetze unsrer Vernunft befolgt werden, also müssen unsre Pflichten seine Gebote seyn, und er muss unser Inneres kennen, um zu wissen, ob wir sie befolgen, er muss unsre Thaten nach ihrem Werth vergelten können. Der Begriff eines solchen Gesetzgebers ist aber der Begriff von Gott, als moralischem Weltbeherrscher. Also ist ein ethischer Staat ein Staat unter Gottes Geboten, oder ein Volk Gottes, und wir sind durch unsre Pflichten berufen, Mitglieder des Volks Gottes zu seyn.

3. Von der moralischen Seite ist also diese Berufung ganz klar; aber von der speculativen ist sie ein Geheimniss. Denn der Gott, der uns nach dem Werth unsrer Thaten vergelten soll, muss alles in seiner Gewalt haben, folglich der Schöpfer der Welt, also auch un-

ser Schöpfer seyn. Als Schöpfer hat er aber auch unsre Vernunft hervorgebraht, folglich ist er auch der Urheber des Sittengesetzes in derselben. Ist er aber das, so hängen wir unbedingt von ihm ab, und sind folglich nicht frei, sondern seinem Willen, der dann nicht von dem Moralgesetz, sondern von dem das Moralgesetz abgeleitet wird, unterworfen. Dann hat uns ein Andrer, nehmlich Gott, das Sittengesetz aufgelegt, und wir sind folglich nicht frei, sondern zur Tugend geschaffen, welches sich widerspricht. Denn Tugend ist der Zustand freier sinnlicher Wesen, die ihre Pflichten zu erfüllen bemühet sind; dazu geschaffen seyn, heisst aber so eingerichtet seyn, dass dieses Bemühen physisch nothwendig, und das Gegentheil nicht möglich ist. Folglich lässt sich die Schöpfung nicht mit der göttlichen Gesetzgebung für ein Volk Gottes vereinigen; sondern wir müssen die Menschen, im Verhältnisse zu Gott als Gesetzgeber, nicht als von ihm Erschaffene, sondern als von ihm unabhängige freie Wesen, oder Berufene, betrachten. Solche unabhängige Wesen aber sind wir nicht, wie unsre Bedürfnisse, und die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung unsrer, doch nicht von uns abhangenden, Schicksale mit unserm Werth sattsam lehren, folglich ist die Erkenntniss der Möglichkeit, solche Berufene zu seyn, ein undurchdringliches Geheimniss (R. 215).

Kant. Religion. III. St. Allgem. Anmerk. I. 1. Aufl. S. 203. 2. Aufl. 215.

Berührung,

contactus, *contact*. Die Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Materie ist undurchdringlich, heisst, sie kann von keiner andern Materie so zusammengedrückt werden, dass sie gar keinen Raum mehr erfüllte. In dem Stiefel der Luftpumpe kann die Luft durch den Kolben immer mehr zusammengedrückt werden, könnte diese Zusammendrükkung nun so weit getrieben werden, dass der Kolben den Boden wirklich berührte, so hätte der Kolben die Luft durchdrungen, welches aber unmöglich ist. Der Kolben

wirkt auf die Luft, indem er ſie zuſammendrückt, und die Luft wirkt auf den Kolben zurück, indem derſelbe immer wieder zurückgeſtoſsen wird. Dieſe Wirkung und Gegenwirkung des Kolbens und der Luft rührt unmittelbar von der Undurchdringlichkeit des Kolbens und der Luft her. Wirken nun auf dieſe Weiſe zwei Körper auf einander durch ihre Undurchdringlichkeit, ſo ſagt man, ſie berühren einander. Wenn zwei Körper ſich in Einer Linie einander entgegen bewegen, der eine von der Rechten zur Linken, der andre von der Linken zur Rechten, wie es oft auf dem Billard geſchieht, ſo müſste, wenn beide ihre Bewegung ungeſtört fortſetzen ſollten, der eine den andern durchdringen. Allein dies iſt unmöglich. Denn die Undurchdringlichkeit beider Körper macht, wenn ſie im Begriff ſind, einer in des andern Raum einzudringen, daſs ſie ſich berühren, oder daſs einer auf den andern wirkt, und ihn durch zurückſtoſsende Kraft abhält, weiter zu gehen. Daher geſchieht im Augenblick der Berührung, oder da die Kräfte der Undurchdringlichkeit anfangen gegen einander zu wirken, ein Stoſs (N. 59).

2. Auſser dieſer Berührung, oder auſser der Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte zweier Körper auf einander, giebt es noch eine andere Wirkung einer Materie auf die andere, nehmlich durch die Anziehungskräfte. Dieſe Wirkung heiſst die Wirkung in die Ferne *(actio in diſtans)*, ſ. Anziehungskraft.

3. Die Berührung in mathematiſcher Bedeutung, das heiſst, nicht als Wirkung der Naturkräfte, ſondern bloſs als Anſchauung betrachtet, iſt die gemeinſchaftliche Grenze zweier Räume, die alſo weder innerhalb dem einen noch dem andern Raume iſt. Zwei Puncte können ſich nehmlich nicht berühren, ſondern fallen auf einander, denn ſie ſind das im Raume, was keine Ausdehnung hat. Zwei gerade Linien können ſich ebenfalls nicht berühren, ſondern fallen auf einander, oder haben ſie einen Punct mit einander gemein, ſo machen ſie beide zuſammen eine und dieſelbe gerade Linie aus. Dann berühren ſich nicht die Linien, ſondern ihre Endpuncte fallen aufeinander, und die beiden geraden Linien machen

nun nur eine gerade Linie aus. Die Räume hingegen, worin zwei Körper ſind, die in phyſiſcher Berührung ſind, haben, wo ſich die Körper berühren, oder wo ſich die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte äuſsert, eine gemeinſchaftliche Grenze; ſo hat der Raum in dem Stiefel der Luftpumpe, den der Kolben einnimmt, mit dem Raum, den die Luft einnimmt, da eine gemeinſchaftliche Grenze, wo Kolben und Luft einander zurückſtoſsen, und berühren ſich alſo daſelbſt. Geſetzt, man lieſse ein Perpendikel (Fig. VII) AB auf eine gerade Linie CD fallen, ſo berührt das Perpendikel eigentlich die gerade Linie nicht, ſondern es hat einen Punct B mit der geraden Linie CD gemein, der innerhalb der geraden Linie CD und innerhalb des Perpendikels AE liegt, wenn man das Perpendikel AB verlängert, d. i. die Linien AB und CD berühren ſich nicht, ſondern ſie ſchneiden ſich in B. Aber Cirkel (Fig. VIII) C und gerade Linie AE berühren ſich in B, denn B iſt die Grenze zwiſchen dem Raum, den der Cirkel C einſchlieſst, und dem Raum, den die gerade Linie AE nicht nur vom Cirkel, ſondern auch von dem Raum zur linken der AE abſondert. Cirkel C und Cirkel D berühren ſich (Fig. IX) in einem Puncte B, denn ſie ſchlieſsen beide einen Raum ein, der in B eine gemeinſchaftliche Grenze hat, ſo daſs B weder innerhalb des einen noch des andern Cirkels liegt. Flächen berühren ſich nur in einer Linie, denn haben ſie nur einen Punct mit einander gemein, wie die Cirkel Fig. IX., ſo berühren ſich nicht die Cirkel*flächen*, welche ſonſt auf einander fallen würden, ſondern die Cirkel*linien*. Eben ſo berühren ſich Körper nur in Flächen, denn haben ſie nur Linien oder gar Puncte mit einander gemein, ſo berühren ſich nicht die Körper, ſondern die Flächen, oder die Linien; dieſe fallen nehmlich in ihren Grenzen, den Linien und Puncten, zuſammen.

4. Zwei Körper können ſich alſo nicht *phyſiſch* berühren, ohne ſich *mathematiſch* zu berühren; denn wenn ſie ſich nicht mathematiſch berühren, ſo wirken die zurückſtoſsenden Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht auf einander. Aber die *mathematiſche* Berührung iſt noch nicht die *phyſiſche*. Wenn zwei Billardkugeln ſich *mathematiſch* berühren, ſo ſind es eigentlich

nur zwei gröſste Kreiſe derſelben, die die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, welche ſich in einem Puncte berühren. Die phyſiſche Berührung aber muſs durch den Druck oder Stoſs der Kugeln auf einander geſchehen, ſie müſſen beide bemühet ſeyn, einander zu durchdringen, dann entſtehet ein dynamiſches Verhältniſs, oder ein Verhältniſs in Anſehung ihrer Grundkräfte. Dann wirken nehmlich erſt die zurückſtoſſenden Kräfte gegen einander, und die Kugeln berühren ſich dann nicht mehr in einem mathematiſchen, ſondern in einem phyſiſchen Puncte, d. i. in einer Fläche, und nun ſiehet man ein, daſs man die phyſiſche Berührung auch ſo erklären kann: ſie iſt Wechſelwirkung der repulſiven (zurückſtoſsenden) Kräfte in der gemeinſchaftlichen Grenze zweier Materien (N. 59. 60).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Dynamik Erklärung 6. und Anmerk. S. 59. 60.

Beſchenkter,

donatarius, *donataire*. Dieſen Namen führet derjenige, der von einem Andern eine Sache oder ein Recht unvergolten zum Eigenthum erlangt, ſ. Schenkungsvertrag.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptſt. A. §. 37. S 141.

Beſchleunigung,

Acceleration, *acceleratio*, *accélération*. Das Zunehmen oder Wachſen der Geſchwindigkeit, mit welcher ſich ein Körper bewegt. Die Geſchwindigkeit eines Körpers nimmt aber zu, wenn er in jeder der folgenden Zeiten mehr Weg zurücklegt, als in der vorhergehenden. So fällt ein Körper in jedem folgenden Zeittheile durch einen gröſsern Raum, als in dem vorhergehenden. Wenn eine Kraft, die einen Körper in Bewegung ſetzt, jeden Augenblick ihre Einwirkung wiederholte, z. B. wenn eine Kugel jeden Augenblick ei-

nen neuen Stoſs erhielte, ſo würde die Bewegung des Körpers der Kugel beſchleuniget werden. Wäre die Einwirkung immer gleich groſs, ſo bekäme die Bewegung in gleichen Zeiträumen gleiche Zuſätze; das verſteht Kant unter dem Ausdruck, die gewirkte Geſchwindigkeit wächſt in gleichem Verhältniſſe mit der Zeit. Eine ſolche Beſchleunigung heiſst eine gleichförmige (*uniformis*, *aequabilis*). Dieſer Zuſatz wäre z. B. die Wirkung des immer gleich ſtarken Stoſses, den eine Kugel in jedem Augenblick erhielte. Dieſer immer gleiche Zuſatz aber, den die Geſchwindigkeit jeden Augenblick erhält, heiſst das Moment der Acceleration, oder Beſchleunigung (N. 134).

2. Das Moment der Acceleration muſs alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil es der Zuſatz zur Geſchwindigkeit in jedem Augenblick iſt. Lieſse ſich dieſes Moment durch eine Zahl angeben, geſetzt ſie wäre auch noch ſo klein, ſo würde, da in jeder gegebenen Zeit unendlich viel Augenblicke ſind, der Körper in jeder gegebenen oder beſtimmten Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen, welches unmöglich iſt (N. 134).

3. Die Möglichkeit der Beſchleunigung durch ein immer gleiches Moment derſelben beruhet auf dem Geſetze der Trägheit. Das Geſetz der Trägheit beſtehet nehmlich darin, daſs die Materie ihren Zuſtand nicht ſelbſt verändern kann, ſondern immer eine äuſsere Urſache dieſes bewirken muſs. Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119). Soll alſo die Geſchwindigkeit eines Körpers gleichförmig zunehmen, oder beſchleunigt werden, das iſt, ſoll jeden Augenblick ein gleiches Moment der Geſchwindigkeit hinzukommen, ſo muſs die Materie ihre Bewegung nicht ſelbſt abändern können, und eine äuſsere Urſache jeden Augenblick gleich ſtark auf ſie wirken (ſie ſollicitiren) (N. 134) ſ. Trägheit, Sollicitation, Hart, Bewegung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allgem. Anmerk. Mechanik. S. 134.

Käſtner. Höhere Mechanik §. 6 S. 6.

Gehler. Phyſik. Wörterbuch. Art. Beſchleunigung.

Beſchwerden.

S. Regent.

Beſitz.

Dieſer Begriff gehört, in ſo fern der Gegenſtand des Beſitzes eine reine Erkenntniſs iſt, zur Transſcendentalphiloſophie; in ſo fern er das Eigenthum betrifft, zum Naturrecht. Die Erörterung deſſelben wird daher bei den Worten: Erkenntniſs, reine, Eigenthum, Beſitznehmung, vorkommen.

Beſitzact.

S. Eigenthum.

Beſitznehmung,

frühere, Beſitzergreifung, Bemächtigung, *occupatio*, *occupation*. Die urſprüngliche Erwerbung eines äuſseren Gegenſtandes der Willkühr (K. 78). Eine ſolche Bemächtigung bedarf, wenn ſie ſtatt finden, das heiſst, nicht widerrechtlich ſeyn ſoll, zur Bedingung des empiriſchen Beſitzes die Priorität der Zeit vor jedem Andern, der ſich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore*, *potior iure*). Sie iſt als urſprünglich auch nur die Folge von einſeitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelſeitige erforderlich, ſo würde ſie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Perſonen, folglich von dem Seinen (Eigenthum) Anderer abgeleitet ſeyn. Wie ein ſolcher Act der Willkühr, ſagt Kant, als jener (der Bemächtigung) iſt, das Seine (Eigenthum) für Jemanden begründen könne, iſt nicht leicht einzuſehen. Ich habe (Grundlegung. 121) bewieſen, daſs die Bemächtigung kein

Eigenthum begründen könne. Kant unterſcheidet noch ſehr richtig die erſte Erwerbung von der urſprünglichen (oder der Bemächtigung). Die erſte Erwerbung iſt zwar nicht von einem Eigenthum, aber doch von dem Willen eines Andern abgeleitet; die urſprüngliche aber iſt gar nicht wovon abgeleitet. Wenn z. B. einer den rechtlichen Zuſtand eines Bürgers erlangt, durch die Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Geſetzgebung, ſo wäre dieſer rechtliche Zuſtand zwar nicht von einem andern rechtlichen Zuſtand, aber doch von dem beſondern Willen eines jeden andern Mitglieds des Staatsvereins abgeleitet, und alſo zwar eine erſte, aber keine urſprüngliche Erwerbung. Wenn ich mich aber in den Beſitz einer wüſten herrenloſen Inſel ſetze, ſo wäre das von keines Andern, ſondern bloſs von meinem Willen abgeleitet, und alſo eine urſprüngliche (obwohl darum noch nicht Eigenthums) Erwerbung. Man ſ. auch die Art. Apprehenſion, Eigenthum.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 78 f.

Beſtandſtücke.

S. Weſen.

Beſtimmbarkeit.

S. Analogie und Beſtimmung 3, a.

Beſtimmt.

S. Beſtimmung und Exiſtirendes.

Beſtimmtheit.

Intereſſe der Beſtimmtheit in der Vernunft. Wenn man ſich vorſtellt, daſs alle Dinge unter Gattungsbegriffe gebracht, und alſo in Arten, die unter Gattungen gehören, geordnet werden können, ſo ſträubt ſich auf der andern Seite die Vernunft dagegen, und

siehet es mit Wohlgefallen, wenn eine jede Art Dinge solche Bestimmungen hat, dass sie von jeder andern Art ganz unterschieden werden muss. Darum wollte Büffon schlechterdings kein System in der Naturwissenschaft zugeben, und war dem Linné entgegen, der wieder mehr von dem Interesse der Allgemeinheit, d. i. alles unter Gattungen zu bringen, und so in Einem Umfange zu umfassen, belebt wurde. Es ist also in der Vernunft hierin ein widerstreitendes Interesse, auf der einen Seite ist sie der Ungleichartigkeit feind, und siehet nur immer auf die Einheit der Gattung hinaus; für dieses Interesse sind vornehmlich die speculativen Köpfe, wie Linné. Auf der andern Seite ist die Vernunft wieder der Gleichartigkeit feind, und sucht die Natur unaufhörlich in recht viel Mannichfaltigkeit zu spalten; für dieses Interesse sind hauptsächlich die empirischen Köpfe, wie Büffon.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 682. f.

Bestimmung,

determinatio, *détermination*. Die Handlung des Bestimmens oder die Beilegung eines von zwei sich einander widersprechenden Prädicaten, wenn ich z. B. von einem Menschen, der gelehrt oder ungelehrt seyn kann, aber eins von beiden seyn muss, sage, er ist gelehrt, so habe ich ihm eins jener beiden widerstreitenden Prädicate beigelgt, und ihn in Ansehung derselben bestimmt, und diese Beilegung ist die Bestimmung. Die Bestimmung heisst aber auch das Prädicat selbst, welches durchs Bestimmen einem Subject beigelegt wird. Gelehrt seyn ist z. B. eine Bestimmung. Diese Bestimmung ist absolut oder unbedingt (*determinatio absoluta*), wenn sie dem Subject an und für sich schlechthin, nicht in Beziehung auf etwas anders, zukömmt, z. B. der Raum hat drei Abmessungen; sie ist relativ oder bedingt (*determinatio respectiva*, *assumtiva*, *respectus*, *relatio*) wenn sie

dem Subject beziehungsweiſe zukömmt, z. B. die Grenze zweier Räume iſt beiden gemein (C. 42).

2. Die Beſtimmungen eines wirklichen Dinges ſind die Accidenzen, oder das Wandelbare an der Subſtanz, d. i. die Art, wie das Beharrliche da iſt, oder der Zuſtand, in welchem es ſich befindet; ſo iſt z. B. die Zerbrechlichkeit eine Beſtimmung des Glaſes, und die Verbrennlichkeit eine Beſtimmung des Holzes (C. 227. 229) ſ. Accidenz.

3. Ein jedes Ding ſteht unter dem Grundſatze der durchgängigen Beſtimmung, welcher auch der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate heiſst. Dieſer Grundſatz heiſst: Jedem Dinge muſs von allen möglichen Prädicaten der Dinge, ſo fern ſie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen (M. I. 691).

a. Man muſs dieſen Grundſatz des materialen Denkens, der alſo metaphyſiſch iſt, wohl unterſcheiden von dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit, der ein Grundſatz des formalen Denkens, und folglich bloſs logiſch iſt. Dieſer logiſche Grundſatz heiſst: Jedem Begriffe kann nur eines von jeden zwei einander contradictoriſch-entgegengeſetzten Prädicaten zukommen (M. I. 690). Dieſer Grundſatz der Beſtimmbarkeit betrifft die Möglichkeit des Begriffs (logiſche Möglichkeit), der Grundſatz der Beſtimmung die Möglichkeit des Dinges (reale Möglichkeit); der erſte beruhet auf dem Satze des Widerſpruchs, der andere nicht. Ein Begriff, dem zwei einander widerſprechende Prädicate beigelegt werden, iſt durch dieſe Prädicate nicht denkbar, (logiſch möglich), denn dieſe Prädicate heben einander auf. Ein weiſser Tiſch, der nicht weiſs wäre, ſoll gegen den Grundſatz der Beſtimmbarkeit gedacht werden, aber der Begriff eines ſo gefärbten Tiſches läſst ſich nicht denken. Der Grundſatz der Beſtimmung aber ſetzt den der Beſtimmbarkeit voraus, d. i. es darf zwar von einem Prädicate und ſeinem Gegentheile auch nur eins von beiden dem Dinge, das zu beſtimmen iſt, beige-

legt werden; aber er gehet weiter, und behauptet etwas, das aus dem Satze des Widerſpruchs nicht abgeleitet werden kann. Dieſer Grundſatz ſtellet uns nehmlich den Inbegriff aller Prädicate als Etwas vor, woraus die Beſtimmungen eines jeden Dinges hergenommen werden ſollen. Dieſer Inbegriff aller Prädicate macht die geſammte Möglichkeit aus. Von dieſer geſammten Möglichkeit ſoll nun nach dem Grundſatze ein jedes Ding ſeine eigene Möglichkeit, d. i. den Inbegriff ſeiner Prädicate oder Beſtimmungen ableiten. Jedes Ding muſs nehmlich von möglichen Prädicaten einige haben, und von allen übrigen poſitiven, die ihnen contradictoriſch entgegengeſetzten oder negativen.

b. Daſs nun aber dieſe Prädicate von der geſammten Möglichkeit einem jeden Dinge als ſeine Beſtimmungen zukommen, das folgt nicht aus dem Satze des Widerſpruchs. Dieſes Principium betrifft den Inhalt oder die Materie des Dinges, wie daſſelbe wirklich ſeyn muſs, nicht aber die Form, wie daſſelbe nur gedacht werden kann. Es betrifft alle Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht etwa bloſs, was nach dem Satze des Widerſpruchs durch jedes Prädicat (alſo analytiſch) erkannt werden kann, nehmlich die Ausſchlieſsung ſeines Gegentheils vom Begriff. Dieſer Grundſatz iſt folglich wirklich eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Dinge, weil ein Ding gar nicht anders ſeyn kann, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nehmlich daſs wir uns von allen Dingen vorſtellen, folglich *a priori* behaupten und erkennen müſſen, daſs die geſammte Materie aller Möglichkeit die *Data* zur beſondern Möglichkeit jedes einzelnen Dinges enthalte (C. 599. ff.).

c. Es wird alſo durch dieſen Grundſatz der Beſtimmung jedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum bezogen, d. h. auf Etwas, das mit jedem einzelnen Dinge in dem Verhältniſſe ſtehet, daſs dieſes Etwas und jedes Ding ſich wechſelsweiſe auf einander beziehen. Dieſes gemeinſchaftliche Correlat jedes einzelnen Dinges iſt die geſammte Möglichkeit, d. i. der Begriff aller (poſitiven) Prädicate der Dinge überhaupt.

Denken wir uns dieses Correlat als ein einziges Ding, so machen wir uns von demselben eine Idee oder einen Vernunftbegriff, denn die Vorstellung von einer Vollständigkeit, die in keiner Erfahrung angetroffen wird, ist ein Vernunftbegriff, oder eine Idee. Gesetzt, diese Idee wäre real, oder es gäbe auch ausser unserm Denken ein solches Ding, welches den Stoff aller positiven Prädicate in sich vereinigte, so wäre dieses Ding der Grund aller möglichen Bestimmung. Jedes andre Ding fände nehmlich alle seine Bestimmungen in diesem Dinge, oder die durchgängige (vollständige) Bestimmung jedes andern Dinges könnte als abgeleitet von jenem Dinge in der Idee, in welcher alle mögliche Bestimmungen vereinigt waren, betrachtet werden, und so wären alle mögliche Dinge durch dieses Ding in der Idee in Affinität mit einander, indem der Grund ihrer durchgängigen Bestimmung identisch (für alle derselben) wäre (C. 600*).

d. So wird also die Bestimmbarkeit eines Begriffs, welches eine logische Vorstellung ist, von der Allgemeinheit (*universalitas*) des Grundsatzes der Ausschliessung eines Mittlern zwischen zweien entgegengesetzten Prädicaten (*principium exclusi tertii s. medii inter duo contradictoria*) abgeleitet, welcher darum der Grundsatz der Bestimmbarkeit heisst. Die Bestimmung eines Dinges aber, welches eine reale Vorstellung *a priori*, oder eine metaphysische, ja, weil durch sie andere Vorstellungen *a priori*, nehmlich der nothwendigen Prädicate aller Dinge überhaupt, möglich werden, wird von der Allheit (*universitas*) oder dem Inbegriff aller möglichen Prädicate (der Idee der gesammten Möglichkeit) abgeleitet, und heisst darum der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung (C. 600*).

e. Der Satz: Alles Existirende ist durchgängig bestimmt, bedeutet also nicht allein, wie (Baumgartens Metaphysik. §. 114. u. §. 10) behauptet wird, dass einem jeden Möglichen eins unter allen einander widersprechenden Prädicaten zukommen muss; sondern dass ihm auch von allen möglichen Prädicaten immer eins zukomme. Der Grundsatz der

durchgängigen Bestimmung, den man bisher immer mit dem der Bestimmbarkeit verwechselt, oder für einerlei mit ihm gehalten hat, heisst also so viel als: Um ein Ding vollständig zu erkennen, muss man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Dies ist in der Erfahrung nicht möglich, und also nur eine Regel, welche die Vernunft dem Verstande zu seinem vollständigen Gebrauche vorschreibt (M. I. 692. C. 607).

f. Die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit ist in Ansehung der Prädicate, die dieselbe ausmachen, noch unbestimmt, so lange wir uns dadurch nichts weiter als den Inbegriff aller Prädicate überhaupt denken. Aber als Urbegriff, von dem alle übrigen Begriffe abgeleitet werden, stösst er alle Prädicate aus,

α die von andern abgeleitet werden, und also durch ihre Stammprädicate schon mitgegeben sind;

β die nicht neben einander bestehen können, also von allen Prädicaten ihr Gegentheil;

dadurch entstehet nun der Begriff von einem einzelnen Gegenstande (Individuum), der durch die blosse Idee (Vernunftbegriff von ihm) durchgängig bestimmt ist; und dieser Gegenstand selbst muss daher das Ideal der reinen Vernunft genannt werden. Unter diesem Ideal ist also das wirkliche Object zur Idee des Inbegriffs alles Möglichen zu verstehen, oder der Gegenstand, den wir *a priori* diesem Vernunftbegriff setzen müssen (M. I. 693. C. 601).

g. Wenn wir alle möglichen Prädicate nach ihrem Inhalte (transscendental, nicht bloss logisch) erwegen, so finden wir, dass einige ein Seyn, andre ein blosses Nichtseyn vorstellen, z. B. gelehrt bedeutet, dass das Wesen, von dem das Prädicat eine Bestimmung ist, viel wissenschaftliches gelernt hat, also ein Seyn des Gelernten in dem Wesen, ungelehrt aber das blosse Nichtseyn gelernter Wissenschaften in einem Wesen. Eine logische Verneinung ist eine solche, wodurch bloss ein Prädicat vom Subject abgesondert gedacht wird, durch das Wörtchen nicht, z. B. Cajus ist nicht gelehrt. Die logische Verneinung lässt also den Inhalt unberührt, denn es wird dadurch nichts im Gegenstande Cajus gesetzt,

ſondern bloſs ausgeſagt, daſs unter den Merkmalen des Begriffs vom Cajus das der Gelehrſamkeit nicht mit gedacht werden müſſe. Eine transſcendentale Verneinung hingegen iſt eine ſolche, wodurch ein Nichtſeyn im Gegenſtande vorgeſtellt wird, daher iſt die Verneinung im Prädicate zu finden, das Urtheil aber als ſolches bejahet, oder iſt, wie die Logiker es nennen, ein unendliches Urtheil, z. B. Cajus iſt ungelehrt. Der transſcendentalen Verneinung iſt alſo die transſcendentale Bejahung entgegen geſetzt, das iſt eine ſolche Beſtimmung, deren Begriff ein wirkliches Seyn ausdrückt, und daher eine Realität (Sachheit) genannt wird, z. B. das Gelehrtſeyn, weil durch ſie die Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind. Durch lauter ſolche Prädicate, wie ungelehrt, unkörperlich u. ſ. w. iſt ein Ding noch nicht Etwas, denn das ſind Negationen oder Verneinungen, die einen bloſsen Mangel oder das Nichtſeyn des Entgegengeſetzten bedeuten, als des gelehrt ſeyns, körperlich ſeyns u. ſ. w. Wenn wir nun ein Ding durch lauter ſolche Negationen denken wollten, ſo würden wir uns dadurch bloſs die Aufhebung des Dinges ſelbſt, oder alles Seyns vorſtellen (M. I. 694. C. 602).

h. Daher iſt nun der Inbegriff alles Möglichen eigentlich die Idee von einem Object, das lauter Realitäten enthält, von welchen jedes Mögliche einige mit Ausſchlieſsung der übrigen enthält. Durch dieſe Ausſchlieſsung wird es aber beſchränkt (limitirt). Folglich iſt der Inbegriff alles Möglichen die Idee von einem einzelnen Object (Individuo), das alle Realitäten, ohne alle wahre Verneinungen oder Schranken, in ſich vereinigt, und dies Object das Ideal der Vernunft, (*ens realiſſimum*). Mehr davon ſ. bei dem Worte, Ideal, transſcendentales, und da dieſe Vorſtellung der Hauptbegriff bei der vermeintlichen Erkenntniſs Gottes *a priori* iſt, bei Theologie, transſcendentale, und Gott.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn, C. 3. S. 42. II. Th I. Abth. II. B. II.

Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 227. 229. II. Abth. II. B. III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 599 — 604.

Betrug,

Täuſchung der Sinne, ψευδος των αἰσθησεων, *falſitas, fallacia ſenſuum*, *illuſion des ſens* heiſst überhaupt der Irrthum, da wir etwas Geſchloſſenes für unmittelbare Wahrnehmung halten, wie z. B. wenn die Seefahrer eine Nebelbank für Land, oder die Schwärmer Gefühle der Andacht oder plötzlich erkannte Wahrheiten für übernatürliche Wirkungen des Geiſtes Gottes halten (C. 359).

2. Der Betrug der Sinne iſt eigentlich eine falſche Benennung, und rührt davon her, daſs man ſich vorſtellte, es wären die Sinne, die uns betrögen. Eigentlich aber machen wir einen falſchen Schluſs, indem wir den Unterſatz unter einen unrichtigen Oberſatz ſubſumiren. So ſchlieſst der Seefahrer: was wie Berge und Thäler, mit Wäldern bewachſene Gegenden u. ſ. w. ausſieht, das iſt Land; dieſer Oberſatz iſt unrichtig, denn es kann auch eine Wolke, ein Nebel ſeyn. Aber nachdem der Seefahrer jenen Oberſatz für richtig angenommen hat, ſubſumirt er nun unter ihn den Unterſatz: was ich jetzt ſehe, das ſieht wie Berge, Thäler u. ſ. w. aus, welches richtig iſt, und nun folgt der falſche Schluſsſatz, folglich iſt es Land. Hier betrügen alſo die Sinne nicht, denn ſie ſind ja nicht Schuld, daſs der Seefahrer unter einen unrichtigen Oberſatz ſubſumirt, und ſich vorſtellet, daſs alles das Land ſei, was ſo ausſehe. So iſt alſo der Betrug der Sinne nichts anders, als ein fehlerhafter Schluſs, den wir aber für unmittelbare Wahrnehmung halten; der Seefahrer glaubt Land geſehen zu haben, und hat nur aus unrichtigen Merkmalen geſchloſſen, daſs das, was er ſiehet, Land ſei. Nicht ſein Geſicht, ſondern ſeine

Urtheilskraft hat ihm einen Streich geſpielt, indem er ein unrichtiges Urtheil im Oberſatze fällte.

3. Es iſt alſo falſch, daſs der ſogenannte **Betrug der Sinne** eine falſche Vorſtellung ſei, welche von den Sinnen abhänge. Es iſt ein falſches Urtheil, welches vom Verſtand abhängt Dieſer Betrug iſt nie eine Empfindung oder unmittelbare Wahrnehmung, denn dieſe kann uns nicht betrügen, weil ſie bloſs der Stoff zum Erkennen iſt, die Erkenntniſs aber nicht im Stoff ſondern in der Beziehung unſrer Vorſtellungen auf den Gegenſtand, den wir der Materie unſrer Anſchauung, der Empfindung, ſetzen, beſteht, und in dieſem Gegenſtande irren wir uns. Daſs übrigens die Sinne nicht betrügen, hat ſchon **Epicur** erkannt; denn **Diogenes Laertius**, **Sextus Empirikus** und mehrere andere ſagen, er habe behauptet: jede Anſchauung und jedes Bild der Phantaſie ſei wahr, und täuſche nicht (πασαν αἰσθησιν, και πασαν φαντασιαν ἀληθη ὑπαρχειν, μη ψευδεσθαι). Seine Gründe waren, weil das Anſchauungsvermögen oder die Sinnlichkeit nicht urtheile (πασα γαρ αἰσθησις ἀλογος), denn es afficire ſich nicht ſelbſt, und wenn es von ſeinem Objecte afficirt werde, ſo könne es zu dieſer Affection nichts hinzuthun und nichts davon hinwegnehmen (οὐτε ὑφ ἑτερου κινηθεισα δυναται τι προσθειναι ἠ ἀφελειν); es ſei auch nichts vorhanden, was in der ſinnlichen Anſchauung einen Irrthum auffinden könne, es könne das **weder** eine gleichartige Anſchauung, weil ſie immer daſſelbe gebe, **noch** eine ungleichartige, weil ſie nicht Richter darüber ſeyn könne, **noch** eine andere, weil wir von jeder afficirt werden, **noch** der Verſtand, weil dieſer von den Anſchauungen abhängt. Lucrez *) trägt

*) *Lib. IV. v.* 482. *ſqq.*

Nam majore fide debet reperirier illud,
Sponte ſua veris quod poſſit vincere falſa.
Quid majore fide porro, quam ſenſus haberi
Debet? An ab ſenſu falſo Ratio orta valebit

dieſes nach Meinekens Ueberſetzung (Leipzig 1795. 8) ſo vor:

Denn was durch ſich ſelbſt den Irrthum, als Irrthum, beſtreitet,
Das muſs an ſich ſelbſt in hohem Grade gewiſs ſeyn.
Nun iſt nichts ſo wahr, als was die Sinne empfinden;
Denn was kann den Sinn, ſobald er täuſcht, widerlegen?
Die getäuſchte Vernunft, die ganz von der Sinnlichkeit abhängt?
Alle Vernunft iſt falſch, ſobald die Sinne nicht wahr ſind.
Oder ſoll das Auge das Ohr widerlegen; die Ohren
Etwa das Gefühl, und dies hinwiederum unſer
Zungennerven Geſchmack? das Geſicht die Gerüche der Naſe?
Nein, ſo glaub' ich, iſts nicht, da jedem Sinne ſeine eigne
Kraft ertheilt iſt, vermöge welcher nothwendig
Weich und hart, und kalt und warm, als ſolches beſonders
Muſs empfunden werden, ſo wie die mancherlei Farben,

Dicere eos contra, quae tota ab ſenſibus orta'ſt?
Qui niſi ſint veri, Ratio quoque falſa ſit omnis.
An poterunt Oculos Aures reprehendere? an Aureis
Tactus? an hunc porro Tactum Sapor arguet oris?
An confutabunt Nares, Oculive revincent?
Non (ut opinor) ita 'ſt: Nam ſeorſum quoique poteſtas
Diviſa 'ſt: ſua vis quoique 'ſt: ideoque neceſſe 'ſt,
Quod molle, aut durum eſt, gelidum, fervensve, ſeorſum
Id molle, aut durum, gelidum fervensve videri;
Et ſeorſum varios rerum ſentire Colores,
Et quaecunque coloribu' ſunt conjuncta, neceſſe 'ſt.
Seorſus item Sapor oris habet vim, ſeorſus Odores
Naſcuntur, ſeorſum Sonitus? ideoque neceſſe 'ſt,
Non poſſint alios alii convincere Senſus.
Nec porro poterunt ipſi reprendere ſeſe;
Aequa fides quoniam debebit ſemper haberi.
Proinde, quod in quoque 'ſt his viſum tempore, verum 'ſt.

Und was von denſelben abhängt, einen beſondern
Sinn erfordern; dagegen iſt anders wieder die Wirkung
Des Geſchmacks der Zunge, Geruch und Töne ſind wieder
Von ganz anderer Art; und daraus leit' ich die Folge:
Ein Sinn könne der Unwahrheit den andern nicht zeihen.
Ja er kann ſogar, weil einer nicht mehr oder minder
Wahr iſt als der andre, ſich ſelber nicht einmal beſſern.
Alſo was ein Sinn in jedem Augenblick wahrnimmt,
Das iſt alles wahr.
Geſetzt nun, es träfe das Urtheil
Nicht den wahren Grund, warum zum Beiſpiel des Thurmes
Viereck in der Ferne ſich rundet: ſo iſt es doch beſſer,
Einen falſchen Grund von ſolcher Erſcheinung zu geben,
Als das fahren zu laſſen, was wir ſchon ſicher beſitzen;
Als den erſten Grund von allem Glauben, auf welchem
Glück und Leben beruht, ſo ganz unhaltbar zu machen.
Denn wofern du den Sinnen doch nicht mehr traueſt zu glauben,
Wenn ſie vom Abgrund dich, und andern Gefahren, zurückziehen,
Und den richtigern Weg zu deinem Ziele dir zeigen:
Geht die Vernunft nicht nur, nein ſelbſt das Leben zu Grunde.

Et, ſi non poterit ratio diſſolvere cauſam,
Cur ea, quae fuerint juxtim quadrata, procul ſint
Viſo rotunda; tamen praeſtat rationis egentem
Reddere mendoſe cauſas utriusque ſigurae,
Quam manibus manifeſta ſuis emittere quaeque;
Et violare fidem primam, et convellere tota
Fundamenta, quibus nixatur Vita, Salusque.
Non modo enim Ratio ruat omnis, Vita quoque ipſa
Concidat extemplo, niſi credere ſenſibus auſis
Praecipiteisque locos vitare, et cetera, quae ſint
In genere hoc fugienda; ſequi, contraria quae ſint:

Es thut mir leid, dafs Meineke vorftehendes ein abfurdes Raifonnement nennt. Diefes Urtheil rührt blofs daher, weil diefer übrigens den Sinn richtig liefernde Ueberfetzer des Lucrez die Gründe des Epicur für feine Lehre, dafs die Sinne nicht täufchen, mifsverftanden hat. Ein Sinn foll den andern nicht belehren können, heifst nicht, wie der Ueberfetzer des Lucrez fagt, „wir follen nicht im Stande feyn, die Eindrücke eines und eben deffelben Objects auf mehrere Organe mit einander zu vergleichen, um aus diefer Vergleichung unfer Urtheil über die finnliche Empfindung zu berichtigen"; fondern die Sinne können diefes nicht, denn diefes Vergleichen ift ja eine Sache des Verftandes, und diefer ift es, welcher irrt, und uns durch ein falfches Urtheil täufcht, aber nicht die Sinne. Der Verftand hält nehmlich die finnliche Empfindung für etwas anders als fie ift. Epicur fagt: οὐ γαρ ἀυτων εισι κριτικαι (fc. ἀισθησεις). Das Geficht ftellt uns z. B. einen Stab, deffen eine Hälfte im Waffer fteckt, als gebrochen, das Gefühl als ganz dar. Hier belehrt nicht ein Sinn den andern, fondern der Stab wird von jedem Sinn nach den Naturgefetzen dargeftellt, nach welchen diefer wirkt, der Verftand aber mufs diefe Gefetze kennen, wenn er richtig darüber urtheilen und nicht irren foll, fonft entfpringt Schein ftatt Wahrheit. Der Ueberfetzer des Lucrez fagt ferner: „nach Epicur darf ich alfo nicht fagen, der Thurm fcheint nur rund, ift wirklich viereckt, fondern ich mufs fagen: der Thurm ift rund, weil ich ihn rund fehe, und wenn ich das Gegentheil weifs, irgend einen Grund fuchen, warum er unter diefen Umftänden, in diefer Entfernung, rund ift. Eben fo darf ich nicht fagen: der Mond fcheint mir nur fo klein, fondern er ift fo klein, und weil ich durch keine andere finnliche Erfahrung das Gegentheil darthun kann: fo ift es auch wohl möglich, dafs er wirklich nicht gröfser ift." Das ift Epicurs Meinung nicht, fondern er will fagen, der Thurm ftellt fich meinem Geficht rund dar, ich fehe ihn rund, und das ift Wahrheit; ob er nun wirklich rund ift oder nicht, das mufs der Verftand vermöge feiner Kenntniffe beurtheilen; fage ich, der Thurm

ist rund, weil ich ihn rund sehe, so täuscht mich nicht das Gesicht, welches mir ja nicht vorurtheilt, sondern nur die Anschauung eines runden Thurms liefert, der Verstand muss nun erst diese Anschauung aufs Object beziehen, und die Uebereinstimmung zwischen beiden bestimmen. Eben das behaupteten auch die Stoiker, aber bloss von den Sinnen, nicht von der Phantasie. Die Akademiker waren es eigentlich, welche behaupteten, dass die Sinne uns täuschen; Tertullian erklärt sich daher mit Heftigkeit gegen diese Meinung. In unsern Zeiten hatten Bacon und Wolf hierin der Academiker, und Baumgarten Epicurs Ueberzeugung (Metaphysik §. 407); Meier pflegte bei diesem § zu dictiren: *Objiciuntur fallaciae opticae; sed committitur in illis vitium subreptionis, hinc recte dicitur sensus non fallere*, d. h: Man kann hiewider den optischen Betrug anführen; allein auch bei diesem wird durch den Fehler des Erschleichens ein Schluss für Empfindung gehalten, daher sagt man mit Recht, dass die Sinne nicht täuschen. Es giebt nehmlich eine Täuschung des äussern und innern Sinnes, oder vielmehr, man kann Schlüsse für unmittelbare äussere oder innere Wahrnehmungen halten. Der optische Betrug gehört zu der erstern, und die Täuschung, das moralische Gefühl, welches mit der Vorstellung einer tugendhaften Gesinnung oder Handlung verbunden ist, für den Grund davon, dass sie tugendhaft sind, zu halten, ist ein Betrug aus Verwechselung eines falschen Schlusses mit einer Wahrnehmung im innern Sinn (P. 210). S. Schein, Erscheinung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einl. B. S. 359.
Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. II. S. 210.

Betrug,

Satanslist, ψευδος, *falsitas*, *fausseté*. Die Täuschung der Sinne im Moralischen, da wir etwas vom freien Willen Abhängendes für eine Verschuldung der

Sinnlichkeit halten. So schiebt der Wollüstling seine Sünden der Unkeuschheit auf seine Naturtriebe, auf die Macht seiner Leidenschaft; und bedenkt nicht, daſs wenn es nicht von seinem Willen abhinge, sie zu beherrschen, er weder gut noch böse seyn könnte. Das Moralischböse ist also kein Fehler der Sinnlichkeit, sondern des freien Willens; aber sein Ursprung, oder wie es in die Welt gekommen ist, eben darum unbegreiflich. Alle Menschen haben diese Verderbtheit in sich, daſs sie aus freien Stücken zuweilen das Moralischböse dem Moralischguten vorziehen, und diese Verderbtheit kann durch nichts überwältigt werden, als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewuſstseyn, daſs sie eigentlich zu unsrer Anlage gehöre, und von uns wieder in uns hergestellet werden müsse; welches theils plötzlich durch eine Revolution geschiehet, und die **Bekehrung** heiſst, theils nach und nach, und die **Besserung** genannt wird (R. 115).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleit. B. S. 359.
Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II Hauptst. S. 211.
Dess. Relig. innerh. d. Gr. II. St. II. Abschn. 2. Aufl. S. 115. 1. Aufl. S. 106.

Beurtheilung,

ästhetische, *iudicium aestheticum*, *jugement de goût*. Diejenige Beurtheilung eines Gegenstandes, durch welche derselbe für **schön** oder **häſslich** erklärt wird. Sie gehet vor der Lust oder Unlust am Gegenstande vorher (U. 29) s. **Geschmacksurtheil**. In der Beurtheilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurtheil rein. Eine **freie** Schönheit setzt nehmlich keinen Begriff von irgend einem Zwecke voraus, wozu das Mannichfaltige in dem gegebenen Objecte dienen und was dieses also vorstellen solle, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeschränkt werden würde (U. 49).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 9. S. 29. — §. 16. S. 49.

Beurtheilungsvermögen,

iudicium, *iugement*. So nennt man das Vermögen, einen Gegenſtand für das zu halten, was er iſt, und es iſt entweder theoretiſch, zum richtigen Erkennen, oder practiſch, zum ſittlich guten Handeln (G. 21) ſ. Menſchenvernunft.

Bevollmächtigungsvertrag,

mandatum, *mandement*, *commiſſion*, *procuration*. Die Geſchäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen. Er iſt entweder Geſchäftsführung ohne Auftrag, (*negotiorum geſtorum actio* *), *geſtion d'affaires*) dann wird ſie bloſs an der Stelle (welches im römiſchen Recht *utiliter gerere* heiſst), aber nicht im Namen des Andern geführt; oder Geſchäftsführung mit Auftrag, oder das eigentliche Mandat (K. 121). S. Geſchäftsführung.

Beweglichkeit,

Bewegbarkeit, *mobilitas*, *mobilité*. Diejenige Eigenſchaft eines Gegenſtandes, daſs ſeine äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, durch irgend eine Kraft, verändert werden können. Sie iſt die einzige Eigenſchaft, die in der Phoronomie, oder reinen Bewegungslehre, dem Subjecte dieſer Wiſſenſchaft, oder dem Gegenſtande, von dem ſie handelt, nehmlich der Materie, beigelegt wird (N. 1). Ein Gegenſtand im Raume kann aber nicht *a priori*, und ohne Belehrung durch Erfahrung, für beweglich erkannt werden, daher gehört der Begriff der Beweglichkeit nicht unter die Begriffe des reinen Verſtandes, welche *a priori* bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Verſtande ſelbſt ent-

*) *Negotium gerentes alienum, non interveniente ſpeciali pacto. Digeſt. lib. III. Tit, V. de negotiis geſtis leg. X.* §. 1. z. B. das, was ein Vormund im Namen ſeines Pupillen thut.

fpringen. Der Begriff der Beweglichkeit ift empirifch oder entfpringt lediglich aus der Erfahrung, und kann alfo nur in einer Naturwiffenfchaft Platz finden, in der die reinen Begriffe *a priori* auf diefen einzigen empirifchen Begriff angewendet werden, wie es in der Phoronomie gefchieht, welche die eigentliche Metaphyfik der Bewegung ift. Wollte man aber nur ganz reine Erkenntnifs *a priori* zur Metaphyfik rechnen, fo wäre die Phoronomie ein Theil der angewandten Metaphyfik (N. 4).

Bewegung

(als Beftimmung eines Objects), κινησις, φορα, *motus*, *latio*, *mouvement*. Bewegung ift Veränderung des Orts. Das ift die allgemeine Erklärung der Bewegung. Epicur hat fie fchon: μεταβασις ἀπο τοπου εἰς τοπον, auch Baumgarten (Metaphyf. 199), Käftner (Anfangsgr. d. höh. Mechan. §. 1) und Gehler (im Art. Bewegung). Man darf fie einräumen, fo lange man die Bewegung blofs phoronomifch betrachtet, d. h. fo lange man abftrahirt von der Gröfse, Ausdehnung, Figur u. f. w. kurz, der Befchaffenheit des Beweglichen (*mobilis*, *mobile*), d. i. desjenigen, deffen Veränderung des Orts möglich ift, und diefes fich blofs als einen phyfifchen Punct vorftellt. Soll aber diefe Definition der Bewegung auf jede Befchaffenheit des Beweglichen, den bewegten Körper paffen, fo reicht obige Erklärung nicht zu. Denn Empirikus macht fchon wider Epicurs Erklärung die Einwendung, dafs fie die Bewegung der Töpferfcheibe nicht einfchliefse, welche, wenn fie herumgedrehet wird, in Bewegung fei, und dennoch den Ort nicht verändere. Eben das gilt auch von einer Kugel, wenn fie fich um ihren Mittelpunct drehet, ohne den Raum zu verlaffen, den fie einnimmt; fie bewegt fich alsdann, ohne den Ort zu verändern. Aber ihr Verhältnifs zum äufserlichen Raum, d. i. zu dem Raum, den fie einnimmt, verändert fich; denn fie kehrt einem beftimmten Punct deffelben immer andere und andere Puncte zu, ausgenommen den Punc-

ten, die mit der Axe, um welche fie fich drehet, in einer geraden Linie liegen. So kehrt die Erde dem Monde alle 24 Stunden ihre verfchiedenen Seiten zu. Folglich ift Bewegung eines Dinges die Veränderung der äufsern Verhältniffe (*relationum localium*) deffelben zu einem gegebenen Raume (N. 5). Diefe Erklärung pafst auch auf die andern beiden Beifpiele, mit denen Empirikus die Erklärung des Epicur umftofsen will, nehmlich einen Cirkel, deffen eine Spitze feft ftehet, während dem, dafs die andere einen Kreis befchreibt; und auf eine Thüre, die fich auf ihren Angeln herumdrehet.

2. Man könnte wider die letztere Erklärung einwenden, fie fchliefse nicht die innere Bewegung ein, z. B. die Gährung in einem Faffe Bier. Denn bei derfelben bleiben die äufsern Verhältniffe des Faffes Bier zu dem Raum, den das Fafs nicht einnimmt, und das Bier fei doch in Bewegung. Allein das Ding, dem die Bewegung beigelegt wird, mufs als Einheit betrachtet werden. Das Fafs Bier ift nicht in Bewegung, fondern das Bier im Faffe ift in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges und die Bewegung in einem Dinge ift nicht einerlei. Jeder Tropfen Bier kann feine äufsern Verhältniffe zu dem daffelbe umgebenden Faffe ändern, und das Fafs felbft dennoch feine Verhältniffe gegen den äufsern Raum behalten, und folglich ohne Bewegung feyn (N. 6).

3. Wir haben hier vorzüglich die metaphyfifchen Begriffe von Bewegung auseinander zu fetzen, und den des Raums und Orts, in fo fern es zur Verdeutlichung des Begriffs der Bewegung nöthig ift, und die Zweifel zu heben, welche die Skeptiker der Wirklichkeit der Bewegungen entgegengefetzt haben. Da wir es hier mit körperlichen Wefen zu thun haben, und ausmachen wollen, was in Anfehung der Bewegung derfelben *a priori* zu erkennen ift, fo ift hier nicht die Rede vom Urfprung der Vorftellung des Raums überhaupt, welches eine transfcendentale Unterfuchung und in dem Artikel Raum zu finden ift; fondern der Raum wird hier als nothwendige Eigenfchaft aller

körperlichen Wesen betrachtet (N. 9). Der Raum ist in so fern die Form aller äussern sinnlichen Anschauung, das heisst, alles, was sich nicht als zu meinem Subject gehörig, nicht als mein blosser Gedanke, sondern als von mir unterschieden mir darstellen soll, das muss im Raume seyn. Ob der Raum übrigens der Materie im Raume an sich selbst zukomme, oder nur eine aus der Beschaffenheit unsers Sinnes entspringende Vorstellung sei, darnach ist hier nicht die Frage; weil hier bloss davon die Rede seyn soll, wie die Bewegung als Erscheinung nothwendig erfahren werden muss (N. 2).

4. In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden, dies ist nun die Materie; soll aber die Bewegung derselben ein Gegenstand der Erfahrung seyn, so muss nicht nur die Materie, sondern auch der Raum selbst, indem er sich bewegt, empfunden werden, d. i. durch etwas bezeichnet werden, was empfunden wird. So ist der Raum in einer Kutsche ein empirischer oder solcher Raum, der empfunden wird, und also ein Gegenstand der Erfahrung. Ueberhaupt ist der Raum, den die Körper einnehmen, empirisch. Wenn ich eine Kugel von einem Orte zum andern trage, so trage ich zugleich einen Raum mit weg, den die Kugel anfüllt, und der von ihrer Oberfläche begrenzt ist, zugleich aber bewegt sie sich auch in einem andern empirischen oder Erfahrungsraum, z. B. in der Stube, deren Wände einen Raum einschliessen. Diese Räume also, welche Gegenstände der Erfahrung sind, und in einander gedacht werden, sind selbst beweglich, wie die Materie, die solche Räume einschliesst, und sich in solchen Räumen befindet. So bewegt sich meine Stube mit der ganzen Erde fort. Ein solcher beweglicher Raum heisst nun der materielle, der relative oder empirische Raum; materiell, weil er wie Materie empfunden wird, relativ, weil er sich immer wieder auf einen andern Raum bezieht, in welchem er bewegt werden kann. Allen diesen empirischen Räumen, von denen der eine immer in dem andern gedacht wird, muss doch zuletzt ein Raum zum Grunde gelegt werden, in dem alle Bewegung gedacht wird,

und der daher nicht weiter beweglich ist; daher heisst er der reine oder absolute Raum, und kann nicht erfahren, oder wieder auf einen andern Raum bezogen werden (N. 1). Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein reeller Gegenstand, sondern bedeutet nur die Vernunftvorstellung eines letzten Raums, in dem ich alle empirischen Räume, die ich als beweglich in einander erfahren kann, setzen oder denken muss. Machen wir diesen absoluten Raum zu einem wirklichen Dinge, so ist das ein Missverstand, die Verwechselung einer Vernunftidee von einem letzten Raum, den ich mir nothwendig als etwas, worin alle empirische Räume sind, denken muss (eine logische Allgemeinheit), mit einem wirklichen Dinge, in welchem sich alle Räume wirklich befinden (eine physische Allgemeinheit), welches letztere freilich so seyn müsste, wenn die Körper nicht Erscheinungen, sondern wirkliche Dinge an sich wären. S. Raum (N. 3.).

5. Der Ort eines jeden Körpers ist nicht der Raum, den er einnimmt, sondern ein Punct. Denn wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen. Nun misst man aber, um dieses zu erfahren, nicht etwa von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, bis zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern, man nimmt die kürzeste, das ist die gerade Linie vom Mittelpuncte des einen Körpers bis zum Mittelpuncte des andern. Folglich ist der Ort der Erde, oder des Mondes, und so jedes Körpers, immer nur ein gewisser Punct. Daher kann sich eben (nach 1) ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, wenn sie sich um ihre Axe drehet (N. 5).

Wir bestimmen also das Wo, oder den Ort, in dem sich ein Körper befindet, nicht bloss durch seine Lage gegen andere Gegenstände, sondern zugleich durch die Lage eines gewissen Punctes in dem Gegenstande gegen seine Theile; und nehmen also auch schon dann Bewegung an, wenn der Gegenstand an seinem Ort bleibt, aber seine äussern Verhältnisse gegen andre Gegenstände ändert.

6. Der Begriff der Bewegung, ſie mag nun durch Veränderung des Orts, oder der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, erklärt werden, iſt nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich.

a. Durch die Zeitvorſtellung. Denn Veränderung iſt Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate in einem und eben demſelben Objecte. Ein Körper verändert z. B. nach der erſten oder phoronomiſchen Erklärung der Bewegung den Ort, heiſst, er iſt an einem Ort, und er hat den Ort verlaſſen, oder iſt nicht mehr an dieſem Ort. Nicht mehr, heiſst, er war in der vorhergehenden Zeit da, aber in der gegenwärtigen, die auf die vorhergehende folgte, iſt er nicht da. Laſſen wir das nicht mehr ganz weg, ſo heiſst, ein Körper verändert den Ort, er iſt an einem Ort, und iſt nicht an dieſem Ort, welches zwei contradictoriſch entgegengeſetzte oder ſich einander völlig aufhebende Prädicate ſind. Das Nicht mehr macht alſo den Begriff der Veränderung erſt möglich, folglich der Zeitbegriff, durch welchen allein ein Nach einander gedacht werden kann.

b. In der Zeitvorſtellung. Denn nur in der Zeit kann ein Körper jetzt an einem und bald darauf wieder an einem ganz andern Ort ſeyn, wodurch eben der Begriff des Nacheinander, oder zu zwei verſchiedenen auf einander folgenden Zeiten, möglich wird.

Die Zeit liegt alſo aller Bewegung zum Grunde, und ſie iſt ohne Zeit nicht möglich. Und ſo iſt die Bewegung ſelbſt allerdings etwas zufälliges und empiriſches, deſſen Wirklichkeit nur durch Wahrnehmung erkannt wird, oder doch eine Wahrnehmung vorausſetzt. Aber die Zeit liegt derſelben *a priori* zum Grunde, und die ganze allgemeine Bewegungslehre oder reine Naturwiſſenſchaft wäre unmöglich, wenn nicht die Zeit eine Form aller unſerer ſinnlichen Vorſtellungen wäre, und dieſe dadurch allgemein und nothwendig beſtimmte (C. 48. f.).

7. Man erklärt gemeiniglich die Ruhe durch die Abwefenheit der Bewegung. Diefe Definition giebt aber kein Criterium der Ruhe an, ja verwickelt fogar in Widerfprüche. Man nehme an, dafs ein Punct fich in der Linie AC Fig. I. mit gleichförmiger, d. i. immer mit derfelben Gefchwindigkeit bewege. Er mufs alfo einmal in jedem Puncte der Linie gegenwärtig feyn. In dem Augenblick, worin er in einem Punct der Linie gegenwärtig ift, verändert er feinen Ort nicht, welches bei dem Punct fo viel heifst, als bewegt er fich nicht. Ift nun die Abwefenheit der Bewegung fchon Ruhe, fo ruhet der Körper in jedem Augenblick, und die Bewegung beftände alfo darin, dafs der Körper jeden Augenblick ruhet, welches fich widerfpricht *). Man wird alfo fagen, der Punct bewegt fich in jedem Puncte der Linie. Allein man nehme an, der bewegte Punct gehe nicht bis C, fondern nur bis B, in welchem Puncte fich die erfte Hälfte der Linie AC endigt, und gehe von B nach A zurück; den Weg von A bis B zu durchlaufen dauere eine halbe Secunde, und eben fo lange die Bewegung von B nach A. B gehört nun fowohl zur Bewegung von A nach B, als von B nach A, der Körper fei aber nicht den kleinften Theil der Zeit in B gegenwärtig. So wird es keinen Unterfchied in der Quantität (Gröfse) der Bewegung machen, ob der Punct von A nach C, oder von A nach B und wieder zurück nach A gehet. Gehet nun der Punct von A nach C, fo ift er in B in Bewegung; kehrt er aber von B nach A zurück, fo ift er offenbar in B in Ruhe, wenn Ruhe Abwefenheit der Bewegung ift; denn da die Bewegung von B nach A der von A nach B entgegengefetzt ift, zwei entgegengefetzte Bewegungen aber in demfelben Augenblick mit einander verbunden fich ein-

*) Diodorus Kronus beim Sextus Empirikus (*adv. Math. X.* 85) will dadurch die Unmöglichkeit der Bewegung beweifen. Das Bewegte, fagt er, ift in einem Orte, was in einem Orte ift, hat keine Bewegung, demnach ift alle Bewegung ein Unding.

ander aufheben, so wäre folglich die Bewegung in B offenbar = o, alfo der Körper in B in Ruhe. Da nun aber auf dem Wege von A nach C der Körper in B in Bewegung wäre, und doch die Quantität in beiden Bewegungen von A nach C und von A nach B und zurück nach A dieselbe ist, welches sich widerspricht, so müfste entweder diese Quantität nicht dieselbe, oder der Körper, wenn er sich von A nach C bewegt, in B, und da wir bei jedem Puncte denselben Schlufs machen können, in jedem Puncte in Ruhe seyn, welches sich doch auch widerspricht. Man stelle sich ferner vor, dafs Fig. II. die Linie AB vertical, oder über dem Punct A aufgerichtet stehe. Man denke sich ferner einen Körper, der in dieser verticalen Linie von A nach B in gleichförmiger Bewegung aufsteigen würde, aber durch die Gegenwirkung der Schwere immer mehr und mehr Bewegung verliert, bis er endlich in B seine ganze Bewegung verloren hat, und folglich von B wieder herabfallen mufs. Ist nun der Körper in B in Bewegung oder in Ruhe? Ohne Zweifel wird man sagen in Ruhe; weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, als er den Punct B erreichte, und hernach erst wieder Bewegung erfolgen mufste, alfo noch nicht da war, wenn nehmlich Ruhe die Abwesenheit der Bewegung ist. Wie gehet es nun zu, dafs man hier den Körper in B in Ruhe denken mufs, da man doch vorher bei der horizontalen Bewegung den bewegten Punct von A nach B und zurück nach A in B in Bewegung denken mufste? Der Grund liegt darin, dafs die verticale Bewegung als gleichförmig verzögert, oder abnehmend, und hernach als gleichförmig beschleunigt gedacht wird, f. Beschleunigung der Bewegung. Folglich hört in B die Bewegung nicht gänzlich auf, sondern nur bis zu einem Grade, der kleiner ist als jede anzugebende Gröfse. Würde nehmlich die Linie BA, in welcher der Körper wieder herabfällt in die Richtung AB gestellt, mithin der Körper immer noch als steigend betrachtet, und hörte die Schwere auf zu wirken, so würde der Körper immer noch steigen, die Geschwindigkeit würde nur gleichförmig werden, aber er würde in jeder noch so grof-

ſsen anzugebenden Zeit einen Raum durchlaufen, der kleiner iſt als jeder anzugebende Raum, mithin ſeinen Ort für alle mögliche Erfahrung gar nicht verändern. Er würde alſo in dem Zuſtande einer dauernden oder beharrlichen Gegenwart (*praeſentia perdurabilis*) an demſelben Orte, in B ſeyn; weil aber die Schwere continuirlich auf den Körper wirkt, ſo wird dieſer Zuſtand der beharrlichen Gegenwart ſogleich wieder aufgehoben. Dies iſt nun der eigentliche Begriff der Ruhe, daſs ſie die beharrliche (eine Zeitlang, aber nicht bloſs einen Augenblick dauernde) Gegenwart an demſelben Ort iſt. Der Begriff der Abweſenheit der Bewegung iſt gar kein Gröſsenbegriff, ſondern ein Grenzbegriff, die Grenze der Bewegung z. B. der Anfang und das Ende derſelben. Daher iſt der bewegte Punct in jedem Punct der Linie nicht eine Zeitlang in Ruhe, ſondern ſo wie er in jedem Punct eine Grenze der Zeit und des Raums erreicht hat, ſo kann dieſer Punct auch als Grenze der Bewegung gedacht werden. Die Gegenwart in einem Ort iſt alſo nicht Ruhe, wenn ſie nicht eine Zeitlang, wäre ſie auch nur eine ſehr kleine Zeit, dauert, ſondern bloſs Mangel oder Grenze der Bewegung. So wenig alſo ein Punct das Gegentheil der Linie iſt, ſo wenig iſt die Abweſenheit der Bewegung oder die bloſse Gegenwart an einem Ort das Gegenthiel der Bewegung. So weing man aber die Linie aus unendlich vielen Puncten zuſammenſetzen kann, obwohl in der Linie unendlich viel Puncte ſind; ſo wenig kann man die Bewegung aus unendlich vielen Abweſenheiten der Bewegungen zuſammenſetzen, obwohl in der Linie, welche der bewegte Punct durchläuft, unendlich viel Puncte ſind, deren jedem der bewegte Punct einen Augenblick gegenwärtig iſt, und alſo der Bewegung ermangelt. Dauert aber in einem Punct dieſe Gegenwart des bewegten Puncts, oder Abweſenheit ſeiner Bewegung eine, auch noch ſo kleine, Zeit hindurch, ſo wäre er in dieſem Puncte in Ruhe. Und ſo kann man auch ſagen, die Ruhe iſt eine Bewegung mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit, ſo wie

die Bewegung eine Ruhe mit unendlich kleiner (nicht eine Zeitlang dauernder) Beharrlichkeit, beide eine endliche Zeit hindurch, wodurch Momente der Geschwindigkeit und Beharrlichkeit ausgedrückt würden, oder die unendlich kleinen Theile, woraus beide zusammengesetzt sind.

In der Erklärung der Ruhe als beharrlicher Gegenwart an einem Ort scheint wieder die Schwierigkeit vorzukommen, dass eine Kugel sich um ihre Axe drehe, und doch in einem Ort beharrlich seyn kann, folglich in Ruhe wäre, wenn sie sich doch um ihre Axe bewegte. Allein sobald nicht von einem bewegten Puncte, sondern Körper, die Rede ist, so bestehet seine Ruhe darin, dass er an demselben Ort, nicht nur dem Orte selbst, sondern auch in allen seinen äussern Verhältnissen zu einem gegebenen Raume demselben beharrlich gegenwärtig ist. Eine Kugel ist in Ruhe, heisst daher nicht bloss, sie ist einem Orte beharrlich gegenwärtig, sondern einem gegebenen Raum in allen ihren äussern Verhältnissen zu demselben, sie beharrret in derselben Lage gegen andere Körper.

8. Die Schwierigkeiten bei der Bewegung rühren offenbar von der in der Vorstellung des Raums und der Zeit gegründeten Continuität der Bewegung her, s. Absprung, und von der Theilung des Raums und der Zeit ins Unendliche und der Unmöglichkeit, beide aus Raumes - und Zeitpuncten als blossen Grenzen der Linien und Zeiten zusammen zu setzen. Die Skeptiker setzen daher der Wirklichkeit der Bewegung folgende Zweifel entgegen.

a. Diodorus Kronus sagt: Es giebt keine Bewegung. Denn alles Bewegte hat entweder Bewegung in dem Orte, wo es ist, oder in dem, wo es nicht ist. Bewegt es sich in dem erstern, dann bleibt es in diesem Ort, ist also ohne Bewegung. In dem letztern kann es sich nicht bewegen, weil ein Wesen da, wo es nicht ist, keine Bewegung haben kann. Antwort:

Es bewegt ſich (die Kugelbewegung um die Axe ausgenommen) weder an dem Ort, wo es iſt, noch an dem Ort, wo es nicht iſt, ſondern es giebt noch ein drittes, das Diodorus überſehen hat, es bewegt ſich von dem Ort, wo es iſt, nach dem Ort hin, wo es nicht iſt. Denn zur Bewegung wird eine Raumes- und Zeitlänge erfordert. Iſt der Körper eine Zeitlang in einem Ort, ſo ruhet er an demſelben, iſt er aber nur einen Augenblick daſelbſt, ſo iſt nur keine Bewegung an dem Ort, denn die Bewegung iſt nur immer zwiſchen zwei Orten, welche der Anfang und das Ende des Weges ſind, den das Bewegliche durchläuft. Folgende vier Einwürfe des Eleatiſchen Zeno gegen die Bewegung führt Bayle (Art. Zeno von Elea F) aus des Ariſtoteles Naturlehre (6. B. 9. Cap.) an:

b. Wenn ein Pfeil, der gegen einen gewiſſen Ort gerichtet iſt, ſich bewegte, ſo würde er zugleich in Ruhe und in Bewegung ſeyn. Nun iſt das widerſprechend; alſo bewegt er ſich nicht. Den Oberſatz zu beweiſen, ſetzt Bayle zwei Grundſätze voraus. Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich ſeyn; und zwei Zeiten können nicht zugleich ſeyn. Der Beweis iſt: der Pfeil iſt jeden Augenblick in einem Raume, der ihm gleich iſt; er iſt folglich in demſelben in Ruhe, denn man iſt nicht in dem Raum, aus welchem man ſich wegbewegt: es giebt folglich keinen Augenblick, wo er ſich nicht bewegte; wenn aber das iſt, ſo iſt er zugleich in Ruhe und in Bewegung.

Antwort: Dieſer Einwurf iſt im Grunde der vorhergehende, denn es macht keinen Unterſchied, ob man bei dieſem Einwurf den Ort des Körpers einen Punct (5), wie in (a), oder den Raum, den der Körper einnimmt, wie hier, betrachtet. Ariſtoteles beantwortet ihn richtig dadurch, daſs er ſagt: das iſt falſch, denn die Zeit beſtehet nicht aus untheilbaren Zeittheilen, ſo wie auch keine an-

dere Gröſse*). Wäre nehmlich nicht das Ende der verfloſſenen Zeit auch der Anfang der darauf folgenden, und die Augenblicke nicht Zeitgrenzen, ohne alle Gröſse, ſondern unmittelbare Zeittheilchen von einer gewiſſen Gröſse, folglich völlig von einander getrennt; ſo wäre der Pfeil in dem Raum, den er einnimmt, während eines ſolchen Zeittheilchens gegenwärtig, folglich hier nicht Mangel der Bewegung (ein Grenzbegriff), ſondern wirkliche Ruhe (6). Dann wäre der Körper in dem Zeittheilchen, in welchem er ſeinen Ort verläſst, nicht mehr an dieſem Ort, und auch noch nicht an dem folgenden (wo wäre er denn alſo während dieſes Zwiſchenraums?); oder er wäre in dem Zeittheilchen, in welchem er den folgenden Ort einnimmt, noch an dem Ort, welchen er verläſst, und ſo wäre er entweder zu gleicher Zeit an verſchiedenen Orten, oder beide Zeittheilchen, das worin er den Ort verläſst, und das worin er den neuen Ort einnimmt, müſsten zugleich ſeyn, wider obige Grundſätze. Alles dieſes wird durch die Continuität der Zeit, und daſs die Augenblicke nicht Zeittheilchen, ſondern Zeitgrenzen, und die Gegenwart eines Körpers in den Puncten, die er durchläuft, Bewegungsgrenzen (Mangel der Bewegung), aber nicht wirklich Ruhe, oder der Bewegung entgegengeſetzte Gröſsen (Dauer der Gegenwart an einem Ort) ſind, widerlegt.

c. Wenn es Bewegung gäbe, ſo müſste das Bewegliche von einem Ort zum andern gehen können; denn alle Bewegung iſt zwiſchen zwei Enden eingeſchloſſen, dem Ort, wo ſie anfängt (*terminus a quo*), und dem Ort, wo ſie aufhört (*terminus ad quem*). Nun iſt die Linie zwiſchen dieſen beiden Puncten ins Unendliche theilbar, es iſt alſo unmöglich, daſs das Bewegliche dieſe unendliche Menge von Theilen in einer endlichen Menge Zeittheilen durchlaufen könne; oder es müſsten mehrere Zeittheilchen zugleich ſeyn, welches unmöglich iſt.

Antwort: Ariſtoteles beantwortet dieſes ganz richtig: Die Zeit iſt ſowohl ein Continuum als der Raum,

*) Τουτο δε ἐςι ψευδος οὐ γαρ συνκειται ὁ χρονος ἐκ των νυν ὀντων ἀδιαιρετων, ὃσπερ, οὐδ' ἀλλο μεγεθος οὐδεν.

und eine endliche Zeit hat alſo eben ſo wohl eine unendliche Menge von Theilchen der Zeit, als eine endliche Linie Theilchen der Linie *). Bei jeder Bewegung gehet alſo eine Theilung eines endlichen Raums und einer endlichen Zeit ins Unendliche vor ſich, obgleich dadurch nicht dieſe unendliche Menge Zeit- und Raumtheilchen einzeln conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden können.

Daſs bei der Bewegung eine Theilung ins Unendliche in einer endlichen Zeit vollendet wird, widerſpricht ſich auch nicht. Man muſs ſich nehmlich vorſtellen, daſs, ſo wie die Ruhe darin beſtehet, daſs ſich das Bewegliche in einem Theile des Raums mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit bewegt, die Bewegung darin beſtehet, daſs das Bewegliche in jedem unendlich kleinen Raum nur ein unendlich kleines Zeittheilchen hindurch gegenwärtig iſt, daher durchläuft es die unendliche Menge unendlich kleiner Theile des Raumes, die zuſammen eine endliche Gröſse ausmachen, in einer endlichen Zeit. So ſtimmt alles mit den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens zuſammen. Uebrigens muſs man nicht vergeſſen, daſs dieſe unendliche Menge von Raumtheilchen, Zeittheilchen u. ſ. w. nicht etwas wirklich auſser uns vorhandenes, ſondern bloſs die aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden, und den Erſcheinungen nothwendig zum Grunde liegenden Bedingungen ſind, unter welchen wir uns die Anſchauungen derſelben, durch die Vernunft, denken müſſen.

d. Der berühmte Achilles des Zeno von Elea **), oder derjenige Einwurf gegen die Bewegung, den man

*) *Cum tempus continuum ſit, parique modo infinitum ſit, eodem infinitatis iure, eisdemque partium diviſionibus ſibi mutuo reſpondebunt tempus et magnitudo. Canimbricenſes, in Ariſtot. Phyſic. lib. VI. cap. 9.*

**) Diogenes Laertius giebt den Zeno für den Erfinder dieſes Einwurfs an, ſagt aber doch, Phavorinus habe den Parmenides, und andere mehr, dafür angegeben. Ὁυτος και τον Ἀχιλλεα πρωτος λογον ἠρωτησε Φαβορινος δε Φησι Παρμενιδην, και ἀλλους συχνους. *Diog. Laert. lib. IX. Zeno.*

für so unüberwindlich hielt, dass man davon jeden unwiderleglichen Satz einer Schule ihren Achilles nannte. Achilles hiess aber der Einwurf des Zeno, weil dieser griechische Held, den Homer den schnellfüssigen nennt, in demselben zum Beispiel angeführt wird. Der Einwurf heisst so: das allergeschwindeste Bewegliche kann das allerlangsamste nicht erreichen, wenn dieses beim Anfang der Bewegung, sei es auch noch so wenig, voraus ist *). Wir wollen setzen, eine Schildkröte habe zwanzig Schritte vor dem Achilles voraus, und der letzte sei zwanzigmal so geschwind als die erstere. Während dass nun Achilles zwanzig Schritte thut, legt die Schildkröte einen Schritt zurück, um welchen sie dem Achilles also noch vor ist. In der Zeit, dass Achilles diesen einen Schritt thut, legt die Schildkröte den 20ten Theil eines solchen Schritts zurück, und ist nun diesen Theil dem Achilles noch vor. In der Zeit, dass Achilles diesen 20ten Theil eines Schritts macht, legt die Schildkröte den 20ten Theil dieses 20ten Theils, also $\frac{1}{400}$ eines Schritts zurück, und bleibt um denselben voraus, und so fort ins Unendliche.

Antwort. Dieser Einwurf beruhet wieder auf der Theilung der Linie, die der Körper durchläuft, ins Unendliche. Es heisst weiter nichts, als wenn ich eine Linie, die aus 21 Theilen bestehet, in zwei Theile theile, wovon der eine Theil aus 20 und der andre aus einem Theil bestehet, so kann ich den letzten wieder in 20 Theile und einen Theil theilen, und den letztern wieder so, und so fort ins Unendliche, indem ich nie auf einen Theil komme, welcher nur noch 20 Theile enthielte. Oder allgemein, wenn ich eine Linie in zwei beliebige Theile theile, und den letztern Theil wieder in zwei beliebige Theile, und so fort, so erreiche ich dadurch nie das Ende der Li-

*) Προσκειται εν τουτο, ὅτι ουδε το ταχιςον τετραγωδημενον εν τω διωκειν το βραδυτερον. *Arist. Phys. lib. VI. c. 9.*

nie, welches die Natur der continuirlichen Gröſse iſt. Daſs der Achilles die Schildkröte nicht einholt, liegt nehmlich darin, daſs Achilles immer nicht mehr als nur den Raum durchſchreitet, den die Schildkröte zuletzt zurückgelegt hat; oder daſs man nicht ans Ende der Linie kömmt, liegt darin, daſs man ſie theilt und nicht ganz nimmt.

e. Die Bewegung widerſpricht ſich ſelbſt. Denn man nehme z. B. einen Tiſch, der unbeweglich und etwa vier Ellen breit ſei. Auf dieſem Tiſche liege ein Stab, auch von vier Ellen Länge, ſo, daſs zwei Ellen des Stabes auf dem Tiſche liegen, und zwei Ellen über den Tiſch wegragen, nach Abend zu. Die Seite des Tiſches nach Morgen zu berühre etwa ein Stein, der auch vier Ellen lang ſei. Der Stein bewege ſich nun von Morgen nach Abend zu auf dem Tiſche, ſo, daſs er in einer halben Stunde zwei Ellen Raum auf dem Tiſche zurücklege, ſo wird er am Ende der halben Stunde den Stab berühren. Nun fange auch der hölzerne Stab an von Abend nach Morgen zu ſich zu bewegen, ſo wird am Ende der zweiten halben Stunde der Stein, der in ſeiner Bewegung bleibt, die Abendſeite des Tiſches erreichen, und vier Ellen durchlaufen ſeyn, aber der Stab wird in der letzten halben Stunde alle Puncte des Steins berühren, der doch auch vier Ellen lang iſt, folglich in der halben Stunde ſo viel Ellen durchlaufen, als der Stab in der ganzen Stunde, und zwar bei gleicher Bewegung, welches ſich widerſpricht.

Antwort: Ariſtoteles ſagt ganz richtig, dies iſt ein Trugſchluſs; denn des Steins Bewegung wird auf einen Raum bezogen, der in Ruhe iſt, nehmlich den Tiſch, des Stabes Bewegung aber auf einen Raum, der in derſelben, aber entgegengeſetzten Bewegung iſt. Folglich iſt bei dem letztern die Bewegung nach den Endpuncten zu zwiefach, denn um ſo viel als ſich der Stab gegen Morgen bewegt, bewegt ſich der Stein gegen Abend, folglich muſs der eine in halb ſo viel Zeit des andern Endpunct erreichen, als in der er den Endpunct des Tiſches erreichet, welcher ruhet.

Folgenden Einwurf macht unter andern Bayle gegen die Bewegung (Zeno von Elea G):

f. Wenn die Bewegung niemals anfangen kann, so ist sie auch nicht vorhanden, nun kann sie niemals anfangen, also u. s. w. Der Untersatz wird so bewiesen: Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich seyn, nun könnte er niemals anfangen sich zu bewegen, ohne an unzähligen Orten zugleich zu seyn; denn so wie er fortrückte, wird er einen Theil berühren, der ins Unendliche theilbar ist, folglich u. s. w. Ueberdem ist es gewiss, dass von einer unendlichen Anzahl Theile keiner der erste seyn kann, weil sie sonst auf dieser Seite endlich seyn würde; nun kann aber kein Theil den zweiten vor dem ersten berühren. Denn die Bewegung ist ein Seyn, das wesentlich auf einander folget, wovon nicht zwei Theile neben einander seyn können. Also kann die Bewegung niemals anfangen, wenn das Continuum unendlich theilbar ist, wie es ohne Zweifel auch ist, wenn es existirt. Aus eben dem Grunde kömmt eine Bewegung auch nie zu Ende. Ein Bewegliches, das auf einer schiefen Fläche herabläuft, kann niemals von der schiefen Fläche herabfallen; denn ehe es herabfiele, müsste es nothwendig den letzten Theil des Tisches erreichen, und wie wäre das möglich, da jeder Theil, den man für den letzten nehmen will, eine unendliche Menge derselben enthalten, und eine unendliche Anzahl kein letztes hat.

Antwort: Dieser Einwurf fällt wieder damit weg, dass die Zeit eben so wohl ins Unendliche theilbar ist, als der Raum. Bei einer Reihe, die auf beiden Seiten unendlich ist, kann allerdings kein Theil der erste und der letzte seyn. Aber eine Linie zwischen dem Anfange und dem Ende einer Bewegung ist nicht auf beiden Seiten unendlich lang, sondern sie hat zwei Endpuncte, zwischen welchen eine ins Unendliche theilbare Länge liegt. Die Bewegung fängt also bei dem einen Endpuncte an, und hört an dem andern auf. Wie sie aber auf ihrem Wege fortrückt, ohne an unzähligen Orten zugleich zu seyn, zeigt sich, wenn man sich erinnert, dass der Ort ein Punct oder eine Liniengrenze und folglich nicht weiter theilbar ist, und der Körper diese Puncte alle nach einander durchläuft, wie in c. gezeigt worden.

9. Bei Bewegungen, welche man als wirkliche erkennt, hat man folgende Umſtände in Betrachtung zu ziehen.

I. Die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum oder den zurückgelegten Weg;

II. die Richtung der Bewegung;

III. die Zeit;

IV. die Geſchwindigkeit;

V. die Gröſse der Bewegung;

VI. die Arten der Bewegung.

Dieſe ſechs Stücke machen den Gegenſtand der Phoronomie oder reinen Bewegungslehre aus.

VII. Die Urſache der Bewegung; ſie iſt zum Theil der Gegenſtand der Dynamik oder Lehre *a priori* von der Urſache der Bewegung durch Erfüllung des Raums oder urſprüngliche Kräfte der Materie, zum Theil der Gegenſtand der Mechanik.

VIII. Die bewegte Maſſe; ſie iſt der Gegenſtand der Mechanik, oder Lehre *a priori* von der Bewegung, die durch die bewegte Maſſe gewirkt wird.

IX. Die nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung; ſie ſind der Gegenſtand der Phänomenologie, oder Lehre *a priori* von den nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung.

I.

Ueber die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, ſ. 1. f.

II.

Die Richtung (*directio*, *direction*) der Bewegung heiſst die gerade Linie nach der Gegend zu, nach welcher ein bewegter Punct, entweder ſeinen ganzen Weg hindurch, oder an einer einzelnen Stelle deſſelben fortgeht. Wenn bei dem einfachſten Falle alle Puncte an dem Körper ſich durchaus auf gleiche Weiſe bewegen, ſo braucht man nur die Bewegung eines einzi-

gen Puncts zu betrachten. Die durch Bewegung dieſes Puncts beſchriebene Linie heiſst dann der **Weg** oder die **Bahn** des bewegten Körpers. Iſt der Weg geradlinigt, oder wird er mit einerlei unveränderter Richtung beſchrieben, ſo giebt er ſelbſt die Richtung an. Ein im Kreiſe bewegter Körper verändert ſeine Richtung continuirlich (ohne einen Abſprung in dieſe Veränderung zu machen), ſo, daſs er bis zu ſeiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeſchloſſen hat, und doch ſagt man: er bewege ſich immer in derſelben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen. Wir ſehen alſo, obige Definition der Richtung bedarf noch verſchiedener Einſchränkungen (N. 7). Es fragt ſich nehmlich, wenn ein im Kreiſe bewegter Körper ſich immer in derſelben Richtung bewegt, was iſt die **Seite**, nach der die Bewegung gerichtet iſt? Dieſe Frage iſt mit der verwandt: worauf beruhet der innere Unterſchied der Schnecken, die ſonſt ähnlich und ſogar gleich ſind, aber davon eine Species (Art) rechts, die andere links gewunden iſt? Gewöhnlich ſind nehmlich die Schneckenwindungen ſo, daſs ſie, wenn man die Spitze unterwärts und die Mündung nach oben gerichtet hält, dieſe letztere einem alsdann links zugekehrt iſt, und die Windungen von oben nach unten der ſcheinbaren Bewegung der Sonne gleich laufen. Einige wenige Arten haben von der Natur eine gegenſeitige Windung, und dann finden ſich auch, obſchon äuſserſt ſelten, unter andern gewöhnlich rechtsgewundenen Schneckenarten zuweilen völlig linksgewundene Miſsgeburten (*anfractibus ſiniſtris ſ. contrariis*) (ſ. **Chemnitz** Conchylien-Cabinet IX. B. I. Abth. von den Linksſchnecken. **Blumenbach** Handbuch der Naturgeſchichte IX. Abſchnitt. C. S. 445. 4. Aufl.). Eine ſolche linksgewundene Schnekkenart iſt der *Perverſus* oder das **Linkshörnchen**, das ſich häufig an alten Weiden und andern Baumſtämmen findet (**Blumenbach**. l. c. 54, 5. 455). An den Küſten der Engliſchen Provinzen **Kent** und **Eſſex** findet man in den ſteilen Hügeln um **Harwich** das **linksgewundene Kinkhorn** (*Murex perverſus Lin. Mu-*

rex contrarius, *foſſilis*), welches unter den lebenden Conchylien gar nicht angetroffen wird (de Luc phyſic. und moral. Briefe über die Geſchichte der Erde und des Menſchen. 1. B. 5. Abth. 40. Br. S. 261). In Blumenbachs Abbildung naturhiſtoriſcher Gegenſtände 2. Heft befinden ſich unter Nro. 20. zwei ſolche linksgewundene Kinkhörner abgebildet, die bei dem Flecken Harwich, an der Küſte von Eſſex gefunden worden. Worauf beruhet ferner der innere Unterſchied des Windens der Schwerdtbohnen und des Hopfens, deren die erſtern wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, wider die Sonne (Fig. 12, B), der andere mit der Sonne (Fig. 12, A) um ihre Stange laufen? ein Begriff, der ſich zwar conſtruiren (in der Anſchauung darſtellen) wie A. B, aber, als Begriff, ſich nicht durch allgemeine Merkmale deutlich machen läſst. Es läſst ſich der Unterſchied beider Richtungen zwar mathematiſch, d. i. in der Anſchauung, aber nicht philoſophiſch, d. i. durch Begriffe deutlich machen. Selbſt in den Dingen der Sinnenwelt macht es keinen Unterſchied in den Folgen, ob die Richtung nach der einen oder nach der andern Art fortgehet. So hat man bei Leichenöffnungen Menſchen gefunden, in denen alle Eingeweide in der Richtung liefen, die der gewöhnlichen entgegen geſetzt iſt, z. B. das Herz und die Milz waren auf der rechten, die Leber auf der linken Seite, die gröſsere Herzkammer links, und die kleinere rechts gelagert. Die groſse Schlagader ging rechts über die Wirbelbeine hinunter, und die Hohlader ſtieg links durch die Leber in die Höhe; die Speiſeröhre lag rechts und endigte ſich auch allda in den Magen. Die erſte Beugung der dünnen Därme, und die ſigmaförmige Krümmung des Krümmdarms geſchahe ebenfalls rechts. Dieſes fand Heinrich Sampſon in dem Leichnam eines 30jährigen Mannes, der immer geſund geweſen war, und auch ſchon einige Kinder gezeugt hatte. (*Tranſact. Philoſ. Tom.* 9. *No.* 107. *p.* 746. Wieneriſche Beyträge zur pract. Arzneykunde u. ſ. w. 2. Band. 5. Beobacht. medic. Seltenheiten. S. 305). Der Unterſchied iſt folglich hier nur mathematiſch, obwohl innerlich (d. h. kein Verhältniſs zu andern Dingen),

aber nicht phyſiſch. Hiermit hängt nun der Unterſchied zwiſchen zwei Kreisbewegungen zuſammen, wovon die eine rechts, die andere links herumgehet, obwohl Kreisbewegungen nicht völlig einerlei mit Schneckenwindungen ſind (N. 7.). ſ. Raum.

III.

Von dem Begriff der Zeit, inſofern er zur Bewegung gehört, ſ. 6.; auch wird er in IV. zugleich mit dem Begriff der Geſchwindigkeit erörtert werden.

IV.

Die Geſchwindigkeit (*celeritas*, *velocitas*, *viteſſe*) der Bewegung heiſst die Gröſse des Verhältniſſes, in welchem die Gröſse der Bewegung zu der Gröſse der Zeit ſtehet, die der Körper zu dieſer Veränderung nöthig hat. Je gröſser nehmlich die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume, z. B. der Raum iſt, den ein phyſiſcher Punct zurück legt, und je kleiner die Zeit iſt, die er dazu braucht, deſto gröſser iſt die Geſchwindigkeit. Eine Bewegung heiſst geſchwinder als eine andere, wenn bei ihr in eben derſelben Zeit ein längerer Raum, oder ebenderſelbe Raum in einer kürzern Zeit zurückgelegt wird. Doppelt ſo geſchwind nennt man eine Bewegung, wenn bei ihr in eben derſelben Zeit ein doppelter Raum oder eben derſelbe Raum in der Hälfte der Zeit durchlaufen wird. Daher iſt Geſchwindigkeit ein relativer Begriff, d. h. man kann nicht ſagen, wie geſchwind eine Bewegung, ſondern nur, wie vielmal ſie geſchwinder oder weniger geſchwind, als eine andere ſei. Nimmt man inzwiſchen eine bekannte Geſchwindigkeit zur Einheit an, ſo läſst ſich jede andere durch die Zahl ausdrücken, die eben ſo vielmal gröſser oder kleiner als 1 iſt, ſo vielmal die Geſchwindigkeit gröſser oder kleiner iſt, als die zur Einheit angenommene. Folglich hat die Geſchwindigkeit eine Gröſse.

Der Ausdruck Geſchwindigkeit bekommt aber im Gebrauche auch bisweilen eine hiervon abweichende Be-

deutung. Die Erde, ſagt man, dreht ſich geſchwinder um ihre Axe, als die Sonne, weil ſie es in kürzerer Zeit thut; die Sonne braucht nehmlich dazu 25½ Tag, und die Erde noch nicht volle 24 Stunden. Dennoch iſt die Bewegung der Sonne viel geſchwinder, als die der Erde; denn die Erde hat 5400 geographiſche oder deutſche Meilen im Umkreiſe, folglich laufen in 24 Stunden oder einem Tage 5400 Meilen, nehmlich alle Puncte des Erdäquators vor einem gegebenen Punct im Raum vorbei; wenn man bloſs an die Umwälzung der Erde um ihre Axe denkt, und von ihrer jährlichen Bewegung abſtrahirt; die Sonne hingegen hat 611000 Meilen im Umkreiſe, folglich laufen bei ihrer Umwälzung um die Axe immer 23960 deutſche Meilen von ihrem Aequator in jedem Tage oder 24 Stunden vor einem gegebenen Puncte (ihres Himmelsaequators) vorbei; nimmt man folglich die Geſchwindigkeit der Erde zur Einheit an, ſo iſt die Sonne ſo vielmal geſchwinder als die Erde, ſo vielmal 5400 in 23960 enthalten iſt, d. h. beinahe 4½ mal; da hingegen im vorigen Sinn die Erde 25½ mal geſchwinder war als die Sonne. Und in der That bewegt ſich auch die Erde ſoviel (25½) mal ſchneller um ihre Axe, als die Sonne, indem derjenige Theil der Sonne, der um ihren Mittelpunct herum liegt und der Erde an Gröſse gleich iſt, auch nur in 25½ Tagen herum kömmt, und alſo wirklich ſich ſo viel mal langſamer hewegt, als die Erde. Aber dennoch bewegt ſich jeder Punct im Aequator der Sonne wirklich 4½ mal geſchwinder als jeder Punct des Erdaequators, weil der Umkreis der Sonne 113 mal gröſser als der Umkreis der Erde iſt; da ſie ſich nun 25½ mal langſamer um die Axe drehet, als die Erde, ſo iſt doch noch immer jeder Punct ihres Aequators ſo viel mal geſchwinder denn jeder Punct des Erdäquators, als 25½ in 113 enthalten iſt, nehmlich 4½ mal.

Der Blutumlauf eines kleinen Vogels iſt viel geſchwinder, als der eines Menſchen, obgleich die ſtrömende Bewegung des Bluts im erſtern weniger Geſchwindigkeit hat, d. h. es läuft beim Vogel zwar langſamer in den Adern, aber es circulirt ſchneller, oder kömmt

geschwinder herum. Daher kann man die Geschwindigkeit, mit der ein Körper im Kreise herumkömmt, die circulirende, diejenige aber, mit der ein gewisser Punct seinen Ort verändert, und sich fortbewegt, die räumliche Geschwindigkeit nennen. So ist es auch bei den Bebungen elastischer Materien, z. B. den Saiten auf einem Clavier. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es sei der circulirenden oder oscillirenden (der Kreis- oder Pendel-) Bewegung, macht den Grund dieses Sprachgebrauchs aus, welcher, wenn sonst nur die Missdeutung vermieden wird, auch nicht zu verwerfen ist. Denn diese blosse Vergrösserung der Eile in der Wiederkehr ohne Vergrösserung der räumlichen Geschwindigkeit hat ihre eigene und sehr erhebliche Wirkung in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rücksicht genommen worden.

In der Phoronomie (reinen Bewegungslehre) wird das Wort Geschwindigkeit bloss in räumlicher Bedeutung gebraucht, und mit C bezeichnet, so wie der Raum, den der Punct durchläuft, mit S, und die Zeit, die dazu nöthig ist, mit T. Daher ist die Regel $C = \frac{S}{T}$ d. h. die Grösse der Geschwindigkeit kömmt heraus, wenn man die Grösse des Raums, den der Punct durchläuft, mit der Grösse der Zeit, die er dazu braucht, dividirt, z. B. wer 6 Meilen in 2 Stunden gehet, dessen Geschwindigkeit ist = 3, denn 6 mit 2 dividirt giebt 3 zum Quotienten. Das heisst, sie ist 3 mal so gross als die Geschwindigkeit dessen, der zu 6 Meilen 6 Stunden braucht oder in 2 Stunden 2 Meilen gehet; denn in beiden Fällen kömmt die Einheit heraus, deren die 3 drei enthält (N. 9.).

V.

Die Grösse der Bewegung (*quantitas motus, quantité du mouvement*) beruhet auf der Zusammensetzung derselben aus einfachen Bewegungen. Weil nehmlich die Bewegung eine continuirliche Grösse ist,

ſo iſt in ihr kein Theil denkbar, der nicht wieder Bewegung wäre. Nur iſt die Bewegung als ſolche eine intenſive Gröſse, das heiſst, die Theilbewegungen, woraus ſie beſtehet, ſind nicht, wie die Theile des Raums und der Zeit, auſser einander, ſondern in einander, wie die einfachen Theile des Lichts, die zuſammen das ſtarke Licht auf einer ebenen Fläche hervorbringen. Kant lehrt daher in einer Erklärung, was das heiſse, den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung conſtruiren oder in der Anſchauung darſtellen. Es heiſst, ſagt er, eine Bewegung *a priori* in der Anſchauung darſtellen, ſo fern die Bewegung aus zweien oder mehreren gegebenen Bewegungen entſpringt, die in einem Beweglichen vereinigt ſind (N. 13.). Wenn ich mir nehmlich, vermittelſt meiner Einbildungskraft, vorſtelle, wie die Bewegung eines Beweglichen aus mehrern Bewegungen deſſelben, nach einerlei oder verſchiedenen Richtungen der Bewegung, zuſammengeſetzt ſeyn kann.

A. Die Phoronomie, oder reine Gröſsenlehre der Bewegung, betrachtet nun eben die Bewegung als eine Gröſse, und behandelt ſie mathematiſch, oder ſucht ſie auf Conſtruction zu bringen. Denn auf dieſer Conſtruction beruhet die Möglichkeit aller *a priori* erkannten Bewegung. Denn dadurch iſt eine Bewegung noch nicht möglich, daſs etwa in dem Begriff derſelben kein Widerſpruch zu finden iſt, dann wäre ſie bloſs denkbar, woraus aber nicht folgen würde, daſs uns auch eine ſolche Bewegung erſcheinen könnte. Aber können wir ſie *a priori* in der Anſchauung darſtellen, oder conſtruiren, ſo kann ſie uns erſcheinen, oder es kann eine ſolche Bewegung in der Natur geben, weil die Conſtruction *a priori* die Form aller Anſchauungen *a poſteriori*, folglich aller Erſcheinungen oder Gegenſtände der Anſchauung iſt. Die Phoronomie betrachtet ferner das, was ſich bewegt, bloſs als etwas Bewegliches, und abſtrahirt von allen übrigen Eigenſchaften, alſo auch von der Gröſse deſſelben. Sie beſtimmt alſo die Bewegungen allein als Gröſsen, ſowohl ihrer Richtung als Geſchwindigkeit nach, und zwar die Zuſammenſetzung derſelben *a priori*. Die Phoronomie abſtrahirt daher auch von den Urſachen der Bewegung,

den phyfifchen Kräften. Aber die Theorie von den Urfachen der Bewegung gründet fich auf die reinen Grundfätze der Zufammenfetzung der Bewegung überhaupt. Daher hat Kant beide Theorien, die der reinen Bewegung als einfacher, und als zufammengefetzter Gröfse, von der Theorie derfelben als Wirkung einer Kraft ganz abgefondert, und die letztere wieder in zwei verfchiedenen Wiffenfchaften, der von der nothwendigen Befchaffenheit der Bewegung als Wirkung der Befchaffenheit des Beweglichen unter dem Namen der Dynamik, und als Wirkung eines Beweglichen auf das andere unter dem Namen der Mechanik vorgetragen (N. 14).

B. Folgendes ift ein Grundfatz, d. i. ein Satz, deffen Wahrheit durch die blofse reine Anfchauung erkannt wird; oder, wenn man fich die Sache durch die blofse Einbildungskraft vorftellt, fo ift es gar nicht möglich, fie fich anders vorzuftellen. Es giebt diefelbe Erfcheinung, bei jeder Bewegung, ob der Körper in Bewegung und der Raum, in dem er fich beweget, in Ruhe ift; oder ob der Körper in Ruhe, und der Raum, in dem er fich befindet, in Bewegung ift, nur mit gleicher Gefchwindigkeit, aber in entgegengefetzter Richtung. Es werden hier aber alle Bewegungen als geradlinigt angenommen. Denn was die krummlinigte betrifft, fo ift es nicht in allen Stücken einerlei, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum (den beftirnten Himmel) als ruhig, oder diefen als bewegt und jenen als ruhig anzufehen befugt bin, wie fich in der Folge zeigen wird. (N. 17). So giebt es alfo nach obigem Grundfatze einerlei Erfcheinung, ob z. B. ein Kahn, auf dem ich mich befinde, den Flufs hinabfährt, oder ob beide Ufer mit famt dem Fluffe mir entgegen kommen. In Anfehung der Phänomene (wenn ich nicht auf die Urfachen der Bewegung, fondern nur auf die Veränderung der äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raum, d. i. die Bewegung

ſelbſt ſehe) iſt es einerlei, welches von beiden ich als bewegt anſehe (N. 14).

VI.

Die Bewegung wird nun eingehteilt:

A. In Abſicht auf die Gröſse (*Quantität*), in einfache und zuſammengeſetzte.

B. In Abſicht auf ihre beiden Beſchaffenheiten (Qualitäten), Richtung und Geſchwindigkeit.

a) In Abſicht auf Richtung, in drehende, fortſchreitende und bebende; die fortſchreitende aber wieder in den Raum erweiternde, und auf einen gewiſſen Raum eingeſchränkte, oder in ſich zurückkehrende; die den Raum erweiternde aber wieder in die geradlinigte und krummlinigte; die in ſich zurückkehrende aber in die circulirende und oſcillirende.

b) In Abſicht auf Geſchwindigkeit, in gleichförmige und veränderte, die letztere wieder in beſchleunigte oder verminderte, und beide in gleichförmig oder ungleichförmig beſchleunigte oder verminderte.

C. In Abſicht auf Verhältniſs (Relation), in abſolute und relative, in gemeinſchaftliche und eigene.

D. In Abſicht auf Modalität, in ſcheinbare und wirkliche.

Von dieſen verſchiedenen Arten der Bewegung folgen hier umſtändliche Nachrichten in alphabetiſcher Ordnung.

Abſolute Bewegung, (*motus abſolutus*, *mouvement abſolu.*) Eine ſolche, bei der wir nur den bewegten Körper wahrnehmen könnten, aber nicht den Raum, in dem er ſich bewegt. Wenn wir nehmlich eine Bewegung erfahren wollen, ſo müſſen wir zwei Gegenſtände wahrnehmen, nehmlich einen Körper, der ſich bewegt, und einen Raum, in dem er ſich bewegt. Der letztere

mufs alfo materiell feyn; denn ich mufs gewahr werden können, dafs der Körper feine äufsern Verhältniffe zu ihm ändert, folglich mufs ich diefen Raum felbft, durch andere körperliche Gegenftände, die ihn entweder einfchliefsen oder fonft bezeichnen, wahrnehmen. Da nun eine Bewegung die Veränderung der äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raume ift, das Prädicat absolut aber vorausfetzt, dafs blofs die Bewegung des Körpers, ohne Rückficht auf feine Verhältniffe zu etwas aufser ihm, gemeint fei; fo hebt das Prädicat abfolut die Merkmale, äufsere Verhältniffe und gegebenen Raum, im Begriff Bewegung, auf; folglich wäre abfolute Bewegung die Veränderung eines Körpers in einem folchen Raume, der blofs Bedingung der äufsern Anfchauung ift, und in welchem alle relativen Räume gedacht werden, der aber kein Gegenftand der Erfahrung ift. Daher ift nun auch die abfolute Bewegung felbft kein Gegenftand der Erfahrung, fondern ein blofser leerer Gedanke, welcher dadurch entftehet, dafs man durch logifche Verneinung (Negation) der relativen Bewegung eine nicht relative oder abfolute Bewegung gegenüber ftellt. Man ftelle fich vor, dafs es nur einen einzigen Weltkörper gäbe, und dafs wir uns auf demfelben befänden. Gefetzt, diefer Weltkörper wäre wirklich in der fchnellften Bewegung, d. i. er wäre in dem Zuftande, dafs wenn ein gegebener oder materieller Raum (ein folcher, der erfahren werden könnte,) vorhanden wäre, der Körper feine äufsern Verhältniffe gegen denfelben mit Schnelligkeit ändern würde; fo könnten wir doch, fo lange es an einem folchen durch andere Körper bezeichneten Raum fehlte, diefe Bewegung nie erfahren. Ja die abfolute Bewegung felbft ift nicht einmal denkbar; denn dafs es uns fo vorkömmt, als könnten wir fie denken, rührt blofs daher, weil wir uns in Gedanken einen Punct fetzen, auf den der bewegte Körper zugehet, und einen andern, von dem er fich entfernt, ja den Raum uns vorftellen, den er verläfst, und den Raum, den er durchläuft, das alles find aber Bedingungen, die bei der abfoluten Bewegung wegfallen müffen, weil fie fchon einen materiellen Raum bezeichnen, und die Bewegung dadurch relativ wird. Denn in einer abfoluten Bewegung würden

keine äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum verändert. Worin beſtände denn alſo die abſolute Bewegung? Gehler, Phyſ. Wörterbuch, Art: abſolute Bewegung, ſagt: in der Veränderung des abſoluten Orts, oder dem Uebergange aus dem Raume, in welchem der Körper vorher war, in einen andern. Der abſolute Ort iſt ja aber ein ſolcher, der mit keinem andern verglichen, ſondern an und für ſich betrachtet wird; folglich iſt die Veränderung deſſelben nicht denkbar, weil ſie einen andern Ort vorausſetzt, der nicht der erſte iſt, alſo die Vergleichung beider Oerter, wodurch beide relativ werden. Die abſolute Bewegung iſt alſo gar keiner Wahrnehmung fähig, und alſo für uns nichts, wenn man auch einräumen wollte, es gäbe auſser uns einen abſoluten Raum; wir würden doch nur immer den relativen wahrnehmen. Bei der kritiſchen Behauptung aber, daſs der abſolute Raum nur Form *a priori* unſrer äuſsern Vorſtellungen iſt, oder daſs unſer Vorſtellungsvermögen ſo beſchaffen iſt, daſs wir die Objecte gewiſſer ſinnlicher Eindrücke, welche wir erhalten, in einen Ort auſser uns ſetzen müſſen, kann alle Bewegung nur im relativen Raume wahrgenommen werden, weil der abſolute Raum *a priori* iſt, und alſo nicht wahrgenommen werden kann. Der geometriſche Raum, den ein Körper einnimmt, iſt der, welcher in der Vorſtellung übrig bleibt, wenn ich den Körper wegdenke, und der alſo genau ſo groſs iſt, als der Körper ſelbſt. Dieſer Raum iſt nicht der abſolute Ort des Körpers, denn der Ort des Körpers iſt der Punct, von dem an ſeine Entfernung von jedem andern Körper gerechnet wird. Sondern der geometriſche Raum iſt gleichbedeutend mit dem abſoluten Raum, den der Körper einnimmt. Allein eine Bewegung aus dieſem Raum in einen andern hinein wäre nicht abſolute Bewegung, ſondern immer relativ, weil hier zwei Räume in Relation oder im Verhältniſſe gedacht werden. Folglich iſt die abſolute Bewegung ein leerer Gedanke. Und wenn Gehler ſagt, daſs wir mit der ganzen Erde ſtets in abſoluter Bewegung ſind, und die neueſten Entdeckungen der Sternkunde es wahrſcheinlich machen, daſs alle Weltkörper abſolute Bewegungen haben,

ob wir gleich dieselben gar nicht, oder doch erst nach langen Zeiten bemerken; so meint er damit relative Bewegungen in einem Raume, der als ruhig vorgestellt wird, weil uns über ihn hinaus kein mehr erweiterter und ihn einschliessender gegeben ist. So ist z. B. unser ganzes Sonnensystem in einer eigenen Bewegung, die man bisher gemuthmasst hat, aber über die es keine Erfahrung gab, bis auch in den neuesten Zeiten Erfahrungen diese Bewegung zu bestätigen schienen. Gehler verwechselt nun den scheinbar ruhenden Raum, in welchem sich die Erde um die Sonne drehet, mit einem absoluten Raum, weil er ihn für einen Theil eines wirklich ausser uns vorhandenen Weltraums ansiehet. Uebrigens folgt Gehler dem Sprachgebrauch aller bisherigen Physiker (N. 15.).

Alles, was uns in der Erfahrung gegeben ist, wird wahrgenommen und ist also beweglich, und vielleicht auch wirklich in Bewegung, da wir keine äussersten Grenzen möglicher Erfahrung kennen, sondern jeder Raum einen andern voraussetzt, in welchem er sich bewegt, ohne dass wir diese Bewegung von dem äussersten empirischen Raume, in dem sich alle übrigen Räume befinden, wahrnehmen können (N. 16).

Bebung, Zitterung (*motus tremulus*, *mouvement tremblant*). Die oscillirende oder reciprocirende Bewegung einer ihre Stelle nicht verändernden Materie. Die Zitterungen einer geschlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch Schall in Bewegung gesetzten Luft sind eine solche Bewegung, die nicht fortschreitend ist, weil die Materie ihre Stelle nicht verändert, und doch schwankend, weil die Theile der Materie immer auf denselben Boden zurückkehren. Da sie nun auch nicht drehend ist, so muss sie beiden Bewegungen, der fortschreitenden und drehenden, coordinirt werden (N. 7.).

Beschleunigte Bewegung (*motus acceleratus*, *mouvement acceleré*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit sich so verändert, dass sie immer grösser wird. Eine solche Bewegung entsteht, wenn in dem bewegten Körper eine Kraft noch

während der Bewegung zu wirken fortfährt, und ihm über die Geschwindigkeit, die er von seiner vorigen Bewegung her beibehält, noch immer neue Geschwindigkeit giebt. So wirkt die Schwere in die fallenden Körper. Man s. die Worte Beschleunigung, und im Fortgange dieses Artikels: gleichförmig-beschleunigte, ungleichförmig-beschleunigte Bewegung.

Circulirende Bewegung, Kreisbewegung (*motus circularis*, *mouvement circulaire*). Bewegung, welche eben denselben Raum immer in derselben Richtung zurücklegt. So durchlaufen die Erde, der Mond, die Planeten immer dieselbe elliptische Laufbahn um die Sonne herum, und kommen immer wieder dahin, von wo sie ausgegangen waren, so dafs ihre Laufbahn eine vollkommen geschlossene Linie vorstellt. In derselben Richtung, heifst hier, dafs die Bewegung immer nach derselben Seite zugehet, nehmlich immer von Abend gegen Morgen (N. 6. 7.).

Drehende Bewegung (*motus rotationis*, *mouvement de rotation*). Bewegung, bei der nicht der Ort, aber wohl die Verhältnisse zu einem gegebenen Raume immer in derselben Richtung verändert werden. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten, Kometen, Fixsternen gemeinschaftlichen täglichen Umlauf um den Himmel, von Morgen gegen Abend, und schliefsen daraus auf eine drehende Bewegung der Erde, das heifst, auf eine immerfortdauernde Veränderung aller ihrer Verhältnisse zu den Puncten des Himmels, immer in derselben entgegenstehenden Richtung, nehmlich von Abend gegen Morgen. Bei der drehenden Bewegung verändern, wie Wolf bemerkt (*Cosmologia generalis* §. 353), alle einzelnen Theile, aber nicht der ganze Körper, immer ihren Ort. Er hätte aber noch eine Einschränkung hinzusetzen sollen, nehmlich, alle einzelnen Theile, ausgenommen die Puncte, die in der Axe liegen, um die sich der Körper drehet (N. 6).

Eigne Bewegung (*motus proprius*, *mouvement propre*). Bewegung, welche ein Körper für

ſich allein, und nicht mit andern Körpern gemein hat, oder zu haben ſcheint. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten und Kometen auſser ihrem täglichen Umlaufe um den Himmel, den ſie mit den Fixſternen gemein haben, noch eigne Bewegungen, mit welchen ſie ihre Stellen unter den Fixſternen von Zeit zu Zeit ändern.

Einfache Bewegung (*motus ſimplex, mouvement ſimple*). Bewegung, welche nicht als aus zwei oder mehrern Bewegungen zuſammengeſetzt betrachtet wird. Gemeiniglich bringt man in die Erklärung der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung ſchon den Begriff der Verknüpfung der Bewegungen durch phyſiſche Urſachen d. i. Kräfte. Allein die Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung laſſen ſich rein mathematiſch vortragen, ſo daſs die Bewegung bloſs als Gröſse betrachtet wird. Daher erfordert es die Gründlichkeit, den Begriff der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung rein phoronomiſch, ohne alle Rückſicht auf Kräfte, zu erklären. Die Mechanik mag dann zeigen, daſs ſolche Bewegungen auch phyſiſch möglich ſind. Gehler ſagt (Art. Bewegung, einfache), die einfache Bewegung ſei eine ſolche, welche entweder nur von einer einzigen Kraft, oder von mehreren, welche nach einerlei oder nach geradlinigt entgegengeſetzten Richtungen wirken, hervorgebracht wird. Allein ſobald mehrere Kräfte nach einerlei Richtung wirken, ſo iſt ja die Bewegung aus allen den Bewegungen zuſammengeſetzt, welche durch jede einzelne Kraft hervorgebracht werden. Und ſind die Bewegungen in derſelben geraden Linie, nur entgegengeſetzt, ſo machen ſie ebenfalls zuſammen eine zuſammengeſetzte Bewegung und keine einfache aus. Der Fall der Körper, welcher durch die Schwere bewirkt wird, der Lauf eines Wagens, den mehrere Pferde nach einerlei Richtung ziehen, und das Aufſteigen eines lothrecht in die Höhe geworfenen Körpers, wo die Schwere der Richtung des Wurfs geradlinigt entgegen wirkt, iſt nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte Bewegung. Denn die

Schwere ſetzt bei dem Falle des Körpers jeden Augenblick eine neue Bewegung hinzu, und nimmt bei dem Aufſteigen deſſelben jeden Augenblick einen Theil der Bewegung hinweg; und die Bewegung eines Wagens iſt aus ſo viel Bewegungen zuſammengeſetzt, als Pferde vorgeſpannt ſind, die ihn ziehen. Auf die Phyſik hat es zwar eben keinen nachtheiligen Einfluſs, daſs man bisher alle geradlinigte Bewegung als einfache vorſtellte, aber wohl auf das Princip der Eintheilung einer rein philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Man konnte auf dieſe Art nicht wohl die Gröſsenlehre der Bewegung (Phoronomie) nach ihren Theilen *a priori* einſehen lernen, welches doch in mancher Abſicht auch ſeinen Nutzen hat (N. 29. f.). Dieſer Nutzen zeigt ſich in der Transſcendentalphiloſophie, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung.

Erweiternde, den Raum erweiternde Bewegung (*motus ſpatium extendens*, *mouvement qui etend l'espace*). Bewegung, welche fortſchreitet, ohne zurückzukehren. So ſchieſst eine Sternſchnuppe fort, bis ſie erliſcht. Dieſe Bewegung iſt entweder die geradlinigte den Raum erweiternde Bewegung (*motus ſpatium extendens rectilineus*), wenn die Bewegung nach einerlei Richtung fortſchreitet, wie der Lauf einer Kugel auf dem Billard, wenn ſie kein Hinderniſs antrifft; oder die krummlinigte den Raum erweiternde Bewegung, (*motus ſpatium extendens curuilineus*), wenn die Bewegung jeden Augenblick die Richtung verändert, ohne in ſich zurück zu kehren, wie der paraboliſche Flug einer Kanonenkugel (N. 6), ſ. fortſchreitende Bewegung.

Fortſchreitende Bewegung (*motus progrediens*, *mouvement progreſſif*). Bewegung, welche den Ort des ſich bewegenden Körpers verändert. So ſchreitet die Erde auf ihrer Laufbahn fort. Die fortſchreitende Bewegung iſt aber entweder den Raum erweiternd, ſ. erweiternde Bewegung, oder auf einen gegebenen Raum eingeſchränkt (*motus in dato ſpatio coarctatus*, *mouvement reſtreint à un eſpace donné*). Das letztere iſt ſie, wenn die Bewegung aus einem gewiſſen Raume nicht

herausſchreitet, z. B. die Erde bloſs auf ihrer Laufbahn betrachtet. Eine ſolche Bewegung kehrt immer in ſich zurück, und iſt entweder circulirend, oder oſcillirend, ſ. circulirende und oſcillirende Bewegung (N. 6.).

Gemeinſchaftliche, gemeine Bewegung (*motus communis*, *mouvement commun*). Bewegung, welche ein Körper mit andern gemein hat oder zu haben ſcheint. So ſcheinen alle himmliſchen Körper den 24ſtündigen Umlauf um den Himmel mit einander gemein zu haben, welcher daher ihre gemeine Bewegung, auch die tägliche oder erſte Bewegung (*motus diurnus ſ. primus*, *mouvement diurne*) genannt wird. Wer ohne Schwanken in einem Kahn fortfährt, hat mit den neben ihm im Kahne befindlichen Perſonen und Gegenſtänden eine gemeinſchaftliche Bewegung. Körper, die eine gemeinſchaftliche Bewegung haben, verändern dabei ihre Lage gegen einander nicht, oder ſind in relativer Ruhe, wenn nicht eigne Bewegungen hinzukommen.

Geradlinigte Bewegung (*motus rectilineus*, *mouvement rectiligne*). Bewegung, wobei der zurückgelegte Weg eine gerade Linie iſt. Alle einfachen Bewegungen ſind geradlinigt; aber auch zuſammengeſetzte Bewegungen ſind geradlinigt, wenn ſie entweder nach derſelben oder nach entgegengeſetzter Richtung fortſchreiten, oder auch, wenn ſie nach Richtungen fortgehen, die einen Winkel einſchlieſsen, und der Gröſse nach unverändert bleiben, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung.

Gleichförmige Bewegung (*motus uniformis ſ. aequabilis*, *mouvement uniforme*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit immer gleich bleibt, oder der in gleichen Zeiten immer gleiche Wege zurücklegt. So ſoll der Zeiger einer richtigen Uhr jede Stunde, Minute, Secunde u. ſ. w. gleich weit gehen, oder ſeine Bewegung ſoll gleichförmig ſeyn, immer mit gleicher Geſchwindigkeit geſchehen. Ein einmal in Bewegung geſetzter Körper wird, wenn weiter nichts

auf ihn wirkt, ſeine einmal erhaltene Bewegung gleichförmig fortſetzen, ſ. Geſchwindigkeit.

Gleichförmig-beſchleunigte Bewegung (*motus uniformiter acceleratus*, *aequabiliter acceleratus*, *mouvement egalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ſtark zunimmt *). Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn eine unveränderliche Kraft auf den ſchon bewegten Körper zu wirken fortfährt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleiche Zuſätze zu ſeiner Geſchwindigkeit giebt, wie die Schwere dem fallenden Körper, ſ. Beſchleunigung.

Gleichförmig-verminderte Bewegung (*motus uniformiter retardatus*, *aequabiliter retardatus*, *mouvement egalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ſtark abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn eine unveränderliche Kraft dem bewegten Körper entgegen wirkt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleich viel von ſeiner Geſchwindigkeit benimmt, bis dieſelbe endlich ganz erſchöpft iſt, und der Körper ſtill ſteht. So wird die Bewegung eines lothrecht in die Höhe geworfenen Steins von der Schwere gleichförmig vermindert.

Krummlinigte Bewegung (*motus curvilineus*, *mouvement curviligne*, *ou en ligne courbe*). Bewegung, wo der zurückgelegte Weg eine krumme Linie iſt. Da ein einmal bewegter Körper ſeine erlangte Bewegung ſtets geradlinigt fortſetzt, ſ. Trägheit, ſo kann eine krummlinigte Bewegung nicht anders entſtehen, als wenn eine andre Kraft den Körper ſtets aus ſeiner vorigen Richtung bringt. Daher gehören die krummlinigten Bewegungen ſtets zu den zu-

*) So erklärt ſie Galilei, *Dial.* 3. *de motu, qui a quiete recedens, aequalia celeritatis momenta aequalibus temporibus acquirit.*

fammengefetzten, f. zufammengefetzte Bewegung (N. 6.).

Ofcillirende, fchwankende, reciprocirende Bewegung (*motus retrogradus*, *mouvement rétrograde*). Bewegung, welche eben denfelben Raum immer wechfelsweife in entgegengefetzter Richtung zurücklegt. Eine folche Bewegung macht der Pendul einer Wanduhr. Die Bewegung ift in fich zurückkehrend, aber nicht in einer gefchloffenen Linie, wie die circulirende Bewegung, fondern fie befchreibt ein Stück einer geraden Linie, oder auch einen Bogen, von deffen Ende fie wieder in demfelben Bogen zurückkehrt, bis ans andre Ende deffelben, und fo wechfelsweife fort. Wenn alfo die Linfe des Pendels (Fig. 13) von A nach C und dann wieder von C nach A und fo fort geht, fo macht fie ihre fchwankende Bewegung (N. 6.).

Relative Bewegung (*motus relativus*, *mouvement relatif*). Bewegung, die fich auf einen gegebenen oder materiellen Raum bezieht. Diefer Raum, der ein Gegenftand der Erfahrung ift, kann nun wieder als ruhig oder als bewegt vorgeftellt werden. Diefe Bewegung ift die einzige, die wir uns vorftellen können, und der Begriff der abfoluten Bewegung entftehet blofs dadurch, dafs das Prädicat relativ von dem Subject Bewegung logifch verneint wird. Die abfolute Bewegung ift nehmlich diejenige Bewegung, welche nicht relativ ift, oder fich auf einen nicht gegebenen oder abfoluten Raum bezieht. Diefer Begriff ift aber leer, oder man kann fich gar kein ihm entfprechendes Object vorftellen, fondern verwechfelt höchftens, wenn man glaubt, man ftelle fich die abfolute Bewegung vor, den relativen Raum mit dem abfoluten. Gefetzt, ich bin in der Cajüte eines Schiffs, und alfo von den vier Wänden derfelben eingefchloffen, fo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe vorftellen, wenn das Schiff nicht fchwankt, wenn alfo eine Kugel fich auf einem Tifch in der Cajüte bewegt, fo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe und die Kugel in Bewegung vorftellen, und nicht umgekehrt, weil ich keinen

Raum weiter wahrnehme, der die Cajüte umgiebt, und in dem die Cajüte in Bewegung feyn könnte. Stehe ich aber auf dem Verdecke des Schiffs, und werde gewahr, dafs ein Vogel über das Schiff wegfliegt, fo giebt es mir einerlei Erfcheinung, ob der Vogel über dem Schiffe ruhend fchwebt, und das Schiff unter ihm wegeilt, oder ob das Schiff ruhet, und der Vogel in entgegengefetzter Bewegung, aber mit gleicher Gefchwindigkeit über das Schiff wegfliegt, weil ich nehmlich nun einen materiellen Raum um das Schiff her wahrnehme, nehmlich den, welchen der Vogel bezeichnet. Eben fo giebt es einerlei Erfcheinung, ob ich das Schiff als ruhig, und das Ufer des Fluffes als in Bewegung anfehe, oder umgekehrt. Wenn ich mir nun einen empirifch gegebenen Raum vorftelle, der noch fo grofs ift, z. B. bis jenfeit der entfernteften Sterne, die wir wahrnehmen, fo ift doch von demfelben fchlechterdings nicht auszumachen, ob er in einem andern Raume, der ihn umgiebt, in Bewegung fei oder nicht. Daher nun mufs es für die Erfahrung und jede Folge aus der Erfahrung (wenn wir nehmlich nicht auf die Urfachen der Bewegung fehen, als wovon die Phoronomie abftrahirt,) einerlei feyn, ob ich einen Körper in diefem Raume als bewegt, oder ob ich ihn als ruhig und den Raum als in entgegengefetzter Richtung und mit gleicher Gefchwindigkeit bewegt, anfehen will. Es giebt völlig identifche Begriffe einer geradlinigten Bewegung (oder folche, die kein einziges Erfahrungsmerkmal haben, durch welches fie unterfchieden werden könnten,) ob ich die Bewegung und Gefchwindigkeit dem Körper, oder die entgegengefetzte Bewegung und die nehmliche Gefchwindigkeit dem Raume, in dem fich der Körper befindet, beilege, da wir jeden folchen Raum als empirifch, folglich beweglich betrachten müffen, indem der abfolute oder unbewegliche Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ift (N. 15).

Wenn ich nun einen Körper in Bewegung wahrnehme, fo kann ich die gegebene Gefchwindigkeit entweder dem Körper, oder in entgegengefetzter Richtung dem Raume, oder einen Theil der Gefchwindigkeit dem

Körper und einen Theil dem Raum, in entgegengesetzter Richtung beilegen, in allen drei Fällen bleibt die Erfahrung die nehmliche. In der Phoronomie also, in der nur das Verhältniss betrachtet wird, in welchem der Körper und der Raum, in dem der Körper sich befindet, zu einander stehen, in der also von aller Ursache der Bewegung abstrahirt wird, ist es ganz einerlei, wie viel Geschwindigkeit von der gegebenen Bewegung ich dem Körper oder dem Raume beilege. In der Mechanik, wo es auf die Ursachen der Bewegung ankömmt, ist dieses nicht einerlei, weil ich da dem Gegenstande die Bewegung beilegen muss, bei dem sie als nothwendige Wirkung ihrer Ursache betrachtet wird (N. 16.).

Gemeinschaftlich bewegte Körper ändern ihre Lage gegen einander nicht, sind also in relativer Ruhe gegen einander, aber sie sind darum nicht in absoluter Bewegung, sondern in gemeinschaftlicher relativer Bewegung gegen andre sie umgebende Körper, d. i. einen materiellen Raum, der sie einschliesst. Geht ein Körper Fig. 1. von A nach C, indem ein anderer von A nach B geht, so sind das nicht absolute, sondern relative Bewegungen durch die Räume AC und AB, obwohl die relative Bewegung des ersten gegen den zweiten nur durch BC gegangen ist; denn die Bewegungen durch AC und AB könnten nicht wahrgenommen werden, wenn sie nicht in Relation gegen die Puncte C und B betrachtet werden, wodurch sie eben relativ und nicht absolut sind. Nach der bisher gewöhnlich gewesenen Vorstellung betrachtete man aber die relative Bewegung als eine solche, bei der der relative Raum unbewegt sei.

Scheinbare Bewegung (*motus apparens, mouvement apparent*). Bewegung, wie sie dem Auge aus gewissen Gesichtspuncten erscheint. Der bei der Bewegung (Fig. 14.) durch AB beschriebene Raum erscheint dem Auge unter dem Winkel RAM. So lange sich nicht gewisse aus Nebenumständen gezogene Urtheile der Seele über wahre Grösse und Entfernung mit einmischen, so lange beurtheilt man auch die Linie RM blos nach

der Gröſse dieſes Winkels, die aber zugleich von den Entfernungen AR und AM abhängt. Bemerkt man nichts davon, daſs M weiter vom Auge liegt, als R, ſo wird der Körper durch einen Bogen, wie RB, zu gehen ſcheinen, indem er in der That durch RM gehet. Die Bewegung durch RB iſt dann eine ſcheinbare Bewegung.

Ungleichförmige Bewegung, ſ. veränderte Bewegung.

Ungleichförmig beſchleunigte Bewegung (*motus inaequabiliter acceleratus*, *mouvement inégalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zunimmt, doch nicht in gleichen Zeiten mit gleicher Gröſse. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn in den bewegten Körper eine veränderliche Kraft wirkt, die ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit ſtärkere oder ſchwächere Zuſätze giebt; phoronomiſch, wenn zu ungleichen Zeiten, der Gröſse nach, mögliche neue Bewegungen nach derſelben Richtung zu einer Bewegung hinzugeſetzt werden, oder ſie wird der gleichförmig beſchleunigten entgegengeſetzt, ſ. beſchleunigte Bewegung, veränderte Bewegung.

Ungleichförmig verminderte Bewegung (*motus inaequabiliter retardatus*, *mouvement inégalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zu gleichen Zeiten ungleich abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn eine veränderliche Kraft der Bewegung eines Körpers ganz oder zum Theil entgegen wirkt, und ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit mehr oder weniger wegnimmt; phoronomiſch, wenn zu Zeiten ungleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit einer Bewegung verbunden werden. So bewegen ſich die Planeten in dem Theile ihrer Bahn, in welchem ſie ſich von der Sonne entfernen, wo die Gravitation ihre Bewegung zuerſt ſtärker, dann ſchwächer vermindert.

Veränderte oder ungleichförmige Bewegung (*motus variatus ſ. inaequabilis*, *mouvement va-*

rié). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit nicht immer gleich iſt. Sie wird der gleichförmigen entgegen geſetzt, und in beſchleunigte und verminderte abgetheilt, ſ. beſchleunigte Bewegung, verminderte Bewegung.

Verminderte Bewegung (*motus retardatus, mouvement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit geringer wird, oder von der Theile nach und nach hinweggenommen werden. Solche Bewegungen entſtehen mechaniſch, wenn dem bewegten Körper eine oder mehrere Kräfte ganz oder zum Theil entgegenwirken, die ihm an gewiſſen Stellen des Weges einen Theil ſeiner Bewegung wegnehmen; oder phoronomiſch, wenn gleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit ihm verbunden werden. So wirkt die Schwere einem aufwärts geworfenen Körper entgegen. Dieſe Verminderungen ſind alſo negative Beſchleunigungen, ſo wie die Beſchleunigungen negative Verminderungen. Man ſ. die Worte Beſchleunigung, gleichförmig verminderte Bewegung, ungleichförmig verminderte Bewegung.

Wirkliche, wahre Bewegung (*motus verus, mouvement réel*). Der Name zeigt ſeine Bedeutung ſelbſt; man ſetzt nehmlich die wahre Bewegung durch den Raum RM Fig. 14. der ſcheinbaren durch den Bogen RB entgegen.

Zurückkehrende Bewegung, in ſich, (*motus revertens, mouvement revenant*). Wenn eine Bewegung entweder eine krumme Linie beſchreibt, die ſich ſchlieſst, z. B einen Cirkel oder eine Ellipſe, oder wenn ſie auf ihrem Wege bis zu einem gewiſſen Punct kömmt, und dann denſelben Weg zurückmacht, ſo heiſst das eine zurückkehrende Bewegung. Die erſte iſt diejenige zurückkehrende Bewegung, die man die circulirende heiſst, die andere die oſcillirende, ſ. circulirende Bewegung, oſcillirende Bewegung.

Zuſammengeſetzte Bewegung (*motus compoſitus*, *mouvement compoſé*). Aus der Vorſtellung der Bewegung eines Puncts als einerlei mit zwei oder mehrern Bewegungen deſſelben zuſammen verbunden, entſteht die Vorſtellung der zuſammengeſetzten Bewegung. Dies iſt die phoronomiſche Vorſtellung. Mechaniſch läſst ſich die zuſammengeſetzte Bewegung auch ſo erklären: ſie iſt Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehrern Kräften zugleich getrieben wird. Die Richtungen mögen übrigens ſeyn wie ſie wollen. Denn wenn ſie auch in eine und dieſelbe gerade Linie fallen, welches nach der bisher gewöhnlichen Vorſtellung eine einfache Bewegung gab, ſo iſt die Bewegung dennoch als Gröſse zuſammengeſetzt, und es ſind ja auch zuſammengeſetzte Wirkungen mehrerer Kräfte, obgleich die Linien, nach deren Richtungen die Kräfte wirken, auf einander fallen.

Ich kann mir z. B. vorſtellen, ein Punct werde von Morgen gegen Abend zu getrieben, durch eine andere Kraft aber von Abend nach Morgen zu bewegt, ſo hat er zwei entgegengeſetzte Bewegungen, aus welchen eine zuſammengeſetzte Bewegung (*motus compoſitus*, *mouvement compoſé*) entſteht, welche in dem Ueberſchuſs der einen Bewegung über die andere beſteht (N. 17.).

In der Phoronomie wird bloſs von der Bewegung des Beweglichen (der Materie) gehandelt. Dieſe Bewegung iſt alſo die Beſtimmung eines Objects, nehmlich des Beweglichen. Allein ich kann auch die Bewegung als Handlung eines Subjects betrachten. Und dieſe iſt das, was auch Beſchreibung eines Raums heiſst. Sie beſtehet darin, daſs meine Einbildungskraft nach und nach den Raum ſelbſt erzeugt, z. B. wenn der Geometer in Gedanken ein Parallelogramm oder längliches Viereck ſich um ſeine eine Seite, die als feſt und unbeweglich gedacht wird, herumdrehen läſst, ſo erzeugt er denjenigen Raum, welcher ein Cylinder heiſst; oder wenn er ſich vorſtellt, daſs ein Punct ſich fortbewegt, ſo wird eine Linie erzeugt (C. 154. f. 155 *). Da nun in der Phoronomie von jeder Beſchaf-

fenheit des Beweglichen, alſo auch von ſeiner Gröſse und Geſtalt abſtrahirt wird, ſo iſt die Bewegung deſſelben ganz einerlei mit der Vorſtellung des Geometers von Fortbewegung eines Puncts, oder Beſchreibung eines Raums; nur abſtrahirt der Geometer von der Zeit, in der ſich der Punct fortbewegt, oder von der Geſchwindigkeit deſſelben. Die Phoronomie iſt alſo die reine Gröſsenlehre oder Mathematik (*matheſis*) der Bewegung, indem ſie die Gröſse der Bewegung ordentlich, durch die Beſchreibung des Raums vermittelſt eines Puncts, der ihn in einer gegebenen Zeit beſchreibt, conſtruirt, oder ſinnlich darſtellt, welches das Eigenthümliche der Mathematik iſt. Die Gröſse der Bewegung heiſst die Erzeugung der Vorſtellung derſelben durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen, ſ. Gröſse. Nun iſt aber in der Bewegung nichts gleichartig als die Elemente der Bewegung, Raum, Zeit, Richtung und Veränderung der äuſsern Verhältniſſe, welches immer wieder Bewegung giebt, alſo iſt die Gröſse der Bewegung die Vorſtellung von der Zuſammenſetzung derſelben aus andern Bewegungen, und folglich die Phoronomie die Lehre von der Zuſammenſetzung der Bewegung eines Puncts nach ihrer Richtung und Geſchwindigkeit aus mehrern Bewegungen. Das heiſst, die Phoronomie iſt die Wiſſenſchaft davon, wie man ſich eine einzige Bewegung eines Puncts ſo vorſtellen kann, daſs ſie aus zwei oder mehreren Bewegungen nach verſchiedenen Richtungen und mit verſchiedener Geſchwindigkeit zuſammengeſetzt ſei. Es iſt hier nicht die Rede davon, daſs etwa mehrere Bewegungen die Urſache einer gewiſſen Bewegung ſind, ſondern daſs ein Punct mehrere Bewegungen zugleich habe, die zuſammen als Eine vorgeſtellt werden, ſo daſs ſie als Theile zuſammen mit dieſer Einen einerlei ſind. Will man nun eine Bewegung finden, die aus einer beliebigen Anzahl Bewegungen zuſammengeſetzt ſei, ſo darf man nur, wie bei aller Zuſammenſetzung zur Erzeugung der Gröſsen, zuerſt diejenige Bewegung ſuchen, die aus zwei gegebenen zuſammengeſetzt iſt, dann dieſe wieder mit einer dritten verbinden u. ſ. f. bis man alle einzelne Bewegun-

gen mit einander verbunden, und so die verlangte zusammengesetzte Bewegung erzeugt hat. So läst sich also die Lehre von Zusammensetzung aller Bewegungen auf die von der Zusammensetzung zweier Bewegungen zurückführen. Zwei Bewegungen eines und desselben Puncts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zweifache Weise unterschieden seyn; nehmlich

α. sie geschehen entweder in einer und derselben Linie oder in verschiedenen Linien. Aus dem Zusammenkommen mehrerer Bewegungen, deren Richtungen Winkel mit einander machen, entsteht also nicht allein (wie man gewöhnlich sagt) zusammengesetzte Bewegung, sondern nur eine der beiden angegebenen Arten, nehmlich die letztere, die aus Bewegungen des Puncts in verschiedenen Linien zusammengesetzt ist. Aber es giebt noch eine Art zusammengesetzter Bewegung, nehmlich die, wenn mehrere Bewegungen eines und desselben Puncts alle in einer und derselben Linie geschehen, und diese ist wieder der Richtung nach unterschieden, nehmlich

β. die Bewegungen geschehen entweder nach entgegengesetzter oder nach einerlei Richtung. Die Länge der Linien, welche der Punct bei diesen Bewegungen durchläuft, verhalten sich zu einander wie die Geschwindigkeiten weil die Bewegungen alle in gleichen Zeiten geschehen.

Hieraus entstehen also dreierlei Arten von Verbindungen zweier Bewegungen mit einander.

A. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie und Richtung zu Einer Bewegung in derselben Linie.

B. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie, aber von entgegengesetzter Richtung, zu Einer Bewegung in derselben Linie.

C. Die Verbindung zweier Bewegungen in zwei verschiedenen Linien, die einen Winkel einschlief-

ſen zu Einer Bewegung in einer dritten Linie; dieſe letztere Bewegung nannte man bisher allein zuſammengeſetzte Bewegung (N. 18. f.).

Lehrſatz. Die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen eines und deſſelben Puncts zu Einer Bewegung kann man ſich nur dadurch denken, daſs man ſich die eine Bewegung als Bewegung des Puncts im abſoluten Raum, die andere als Bewegung des relativen Raums mit der nehmlichen Geſchwindigkeit, aber entgegengeſetzter Richtung vorſtellt (N. 20.).

Vorerinnerung zum Beweis. Die Bewegung eines Puncts kann wohl im abſoluten Raum vorgeſtellt, aber nicht erfahren werden; hier iſt die Rede von der Conſtruction oder reinen ſinnlichen Darſtellung der Zuſammenſetzung der Bewegung. Es giebt aber vorſtehende drei Fälle der Zuſammenſetzung, folglich muſs der Lehrſatz für jeden Fall bewieſen werden.

Beweis 1. Fall. Eine Bewegung in einer und derſelben Linie und Richtung enthalte zwei Bewegungen von der Geſchwindigkeit AB und ab Fig. 15, indem ſich bei gleicher Zeit die Geſchwindigkeiten zu einander verhalten, wie die Wege oder Linien, d. h. die Gröſse der Geſchwindigkeiten ſoll durch die Länge der Linien ausgedrückt werden, welche die beweglichen Puncte in gleichen Zeiten durchlaufen. Beide Bewegungen ſollen indeſſen für diesmal von gleicher Geſchwindigkeit ſeyn; daher iſt auch die Linie AB ſo lang als die Linie ab, oder AB = ab, beide Geſchwindigkeiten können nun in derſelben Linie oder demſelben Raum (es ſei nun der abſolute oder der relative) an demſelben Punct nicht zugleich vorgeſtellt werden. Denn die Linien AB und ab, welche die Geſchwindigkeit bezeichnen, ſind eigentlich die Räume, welche in gleichen Zeiten durchlaufen werden. Wollte man nun die Geſchwindigkeit zuſammenſetzen, ſo würde AB und ab, welches ſo groſs iſt als BC, (ab = BC), zuſammengeſetzt werden, mithin AC als die Summe beider Räume, die Summe beider Geſchwindigkeiten ausdrücken müſſen. Aber die Theile AB und AC ſtellen, jede für ſich,

nicht eine Geſchwindigkeit ſo groſs als a b vor, denn es ſind Räume, die, nicht in gleichen Zeiten, ſondern nach einander zurückgelegt werden. Alſo ſtellt die doppelte Linie AC, die in derſelben Zeit zurückgelegt wird, in welcher die Linie a b zurückgelegt wird, nicht die zwiefache Geſchwindigkeit der Linie a b vor, welches doch verlangt wird. Folglich kann man die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen zu Einer in demſelben Raume nicht anſchaulich darſtellen oder conſtruiren (N. 20).

Man ſtelle ſich hingegen in einem unbeweglichen Raume die unbewegliche Linie AC vor, auf dieſer Linie eine bewegliche Linie AC als eine Linie, die zum beweglichen oder relativen Raume gehört, der ſich mit ſamt der Linie AC im abſoluten bewegen kann, und endlich einen beweglichen Punct A, der ſich im abſoluten Raume und damit auch im relativen bewegt, und zwar mit der Geſchwindigkeit AB, ſo kömmt dieſer Punct nach B im abſoluten Raum. Man ſtelle ſich nun vor, daſs ſich, in eben der Zeit, der relative Raum oder die Linie AC ſelbſt, mit der Geſchwindigkeit a b, die ſo groſs iſt als AB, in entgegengeſetzter Richtung CA bewegte; da nun CB ſo groſs iſt als a b, ſo hat dieſe entgegengeſetzte Bewegung der Linie eben denſelben Erfolg, als wenn ſich der Punct A in eben der Geſchwindigkeit in der Richtung AC bewegte (ſ. den Grundſatz V B). Der Punct durchläuft nun im abſoluten Raum AB, zugleich aber bewegt ſich der relative Raum in entgegengeſetzter Richtung, folglich muſs ſich der Punct am Ende der Zeit nicht in B, ſondern in C des relativen Raums befinden, weil während der Zeit, daſs der Punct A nach B kam, der Punct C des relativen Raums oder der Linie AC auch nach B in dem unbeweglichen oder abſoluten Raum kam, in welchem ſich die Linie AC bewegt. Alſo befindet ſich der bewegte Punct A am Ende wirklich in C des relativen Raums, worin die Bewegung wahrgenommen wird, weil wir uns vorſtellen, daſs C des relativen Raums dahin gekommen iſt, wo B des abſoluten Raums iſt,

B des relativen Raums aber dahin, wo A des abſoluten Raums iſt, und A des relativen Raums um AB über die Linie AC des abſoluten Raums hinausſtehet. Und ſo iſt die Bewegung des beweglichen Puncts durch AC, welches ſo groſs iſt als zweimal a b, (AB + BC = 2 a b), in derſelben Zeit geſchehen, in welcher die einfache Bewegung durch a b oder AB würde vor ſich gegangen ſeyn, und doch wird zugleich hier ſinnlich dargeſtellt, oder conſtruirt, wie die Bewegung durch AC aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzt ſei; welches das iſt, was gefordert wurde (N. 21.).

2 Fall. Es ſei Fig. 16, AB die eine dieſer Bewegungen und AC die andere in entgegengeſetzter Richtung, die Geſchwindigkeiten, alſo auch die Linien, ſollen hier wieder gleich ſeyn. So iſt es unmöglich, ſich den Punct alsdann in beiden Bewegungen zugleich zu denken, vielmehr heben ſich dieſe Bewegungen einander auf, und es bleibt nichts als die Vorſtellung vom Mangel der Bewegung übrig. Folglich wäre die Zuſammenſetzung einer ſolchen Bewegung unmöglich, welches doch der Vorausſetzung widerſpricht, daſs nehmlich eine ſolche zuſammengeſetzte Bewegung ſoll dargeſtellt oder conſtruirt werden. Hingegen denken wir uns den Punct A von A nach B im abſoluten Raum in Bewegung, ſo käme er nach B. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum oder eine auf der unbeweglichen Linie CB liegende bewegliche Linie CB mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AC, ſo kömmt in der Zeit, daſs der Punct A nach B im abſoluten Raum kam, das C der beweglichen Linie CB nach dem Punct, wo vorher A war, folglich der Punct A der beweglichen Linie, oder des relativen Raums, dahin, wo der bewegliche Punct A ſich im abſoluten Raume befindet, da beides nun zu gleicher Zeit geſchieht, ſo iſt zwar in der Wahrnehmung nicht nur Mangel der Bewegung des bewegten Puncts, ſondern ſogar Ruhe, weil der bewegte Punct A eine Zeitlang, nehmlich während der Zeit, daſs die Bewegungen vor ſich gehen, dem A der bewegli-

lichen Linie gegenwärtig ist, oder mit diesem Punct zusammen fällt, aber dennoch haben wir hier die Construction der Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer, welches das ist, was gefordert wurde. Ein Mensch laufe z. B. mit eben der Schnelligkeit vom Vordertheil eines Schiffs nach dem Hintertheil desselben, mit der das Schiff sich fortbewegt, so dass, in derselben Zeit, da das Schiff einen Fuss durchläuft, der Mensch jedesmal einen Fuss auf dem Schiffe in entgegengesetzter Bewegung zurücklege, so entsteht eine Zusammensetzung zweier Bewegungen, durch die der Mensch, vorher der bewegliche Punct A, immer über derselben Stelle des Meeres bleibt. Sind die Geschwindigkeiten beider Bewegungen in entgegengesetzter Richtung ungleich, so ruhet der Punct A in der Wahrnehmung nicht, sondern durchläuft den Raum, der übrig bleibt, wenn man die kleinere Geschwindigkeit von der grössern, welche man beide durch die Linien, die sie in gleichen Zeiten durchlaufen, construirt hatte, abziehet, und zwar mit der Richtung der grössern Geschwindigkeit. Der Punct A bewege sich nehmlich im absoluten Raum von A nach B, zu gleicher Zeit aber der relative Raum von C nach A, also mit grösserer Geschwindigkeit, so ist der bewegte Punct A am Ende der Zeit im Punct b des relativen Raums, indem c des relativen Raums nun nach A des absoluten Raums gekommen ist, der bewegte Punct A aber in B sich befindet, wo nun b des relativen Raums ist, weil bc so gross als AB, Ab aber die Differenz oder das ist, was übrig bleibt, wenn man von der Geschwindigkeit AC, BA = bc wegnimmt (N. 22).

3. Fall, oder was man gemeiniglich allein Zusammensetzung der Bewegung nennt. Es sei AB die eine der beiden Bewegungen, und AC die andere, also beide nach Richtungen, die einen Winkel BAC (hier einen rechten, obwohl es auch jeder beliebige schiefe Winkel seyn kann) einschliessen. Die Linien selbst drücken hier wieder die Richtung der Bewegungen, und die Länge der Linien die Geschwindigkeit der Bewegungen aus. Nun ist es aber unmöglich, sich

vorzuſtellen, daſs ein Punct zugleich in der Richtung AB und in der Richtung AC in Bewegung ſei, vielmehr müſste man annehmen, daſs die eine Bewegung in der andern eine Veränderung wirkte, der Punct würde weder auf der Bahn AB noch auf der Bahn AC bleiben, ſondern nur in unendlich kleinen Linien laufen, die dieſen Bahnen paralel ſind. Wenn nehmlich der Punct von A nach M zu will, ſo wird er zugleich etwas nach E zu vom Wege abgezogen. AM bleibt alſo zwar immer parallel mit demſelben, entfernt ſich aber jeden Augenblick mehr, und eben ſo, umgekehrt, entfernt er ſich in ſeinem mit AE parallelen Laufe jeden Augenblick mehr und mehr von AE. Er macht folglich die Linie A m, und kömmt in dem Punct an, wo die mit AC parallele Linie M m und die mit AM parallele Linie Em zuſammen kommen. Allein das heiſst, die beiden Bewegungen AB und AC bringen eine dritte AD hervor, welches nicht der Begriff der Zuſammenſetzung einer Bewegung aus zwei Bewegungen iſt, von welcher doch in dem Lehrſatze geredet wird. In einer aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzten dritten müſſen beide wirklich als Theile enthalten ſeyn, aber ſie muſs nicht als eine ganz neue Bewegung, die ganz von jenen beiden verſchieden iſt, vorgeſtellt werden. Folglich kann man auf dem gewöhnlichen Wege dieſe Zuſammenſetzung einer Bewegung nicht conſtruiren (N. 23).

Denken wir uns hingegen die Bewegung AC im abſoluten Raum, ſo kömmt der Punct von A nach C. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum, oder die Ebene ABDC mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AB, alſo nach der Richtung BA (ſo daſs die Linie DB immer ſenkrecht auf AB, oder mit der Neigung, in der die Linie AC auf AB ſtehet, bleibt). So kömmt zwar der Punct von A nach C, aber die Linie BD kömmt dahin, wo vorher AC war, folglich kömmt der bewegte Punct am Ende im relativen Raume nicht nach C, ſondern nach D. Der Punct iſt nehmlich vermittelſt ſeiner Bewegung von A nach C, und vermittelſt der Be-

wegung der Ebene ABDC von BD nach AC zu, immer in der Diagonallinie AD. Denn wenn die Linie AB in drei gleiche Theile getheilt ist, so befindet sich der bewegte Punct vermittelst seiner Bewegung im absoluten Raume z. B. in E, allein während dass er sich dahin bewegt, bewegt sich die Ebene ABDC von BD nach AC, und da wo E ist, kommt der Punct M hin, u. so fort.

Und so drückt allerdings die Diagonale AD die Richtung und Geschwindigkeit der aus den Bewegungen AC und AB zusammengesetzten Bewegung aus (N. 24).

Anmerkung 1. Es ist nehmlich hier gezeigt worden, dass eine zusammengesetzte Bewegung mit zwei andern, aus denen sie zusammengesetzt ist, gar nicht als völlig ähnlich und gleich (congruent) gedacht werden kann, wenn sie beide in einem und demselben Raume z. B. dem relativen vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nehmlich durch bewegende Ursachen oder Kräfte die eine gegebene Bewegung sich mit einer andern verbinden, und so eine dritte hervorbringen liess. Daher erklärt Gehler (Physik. Wörterb. Art. Bewegung, zusammengesetzte) gar auch so: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehreren Kräften zugleich getrieben wird, deren Richtungen nicht in einerlei gerade Linie fallen; wodurch sogleich die beiden ersten Fälle ausgeschlossen werden. Hieraus ersiehet man aber nicht, dass die zusammengesetzte Bewegung mit den beiden einfachen, woraus sie besteht, wirklich einerlei ist, da dieses hingegen, in unserm Lehrsatz, in der reinen Anschauung *a priori*, oder vermittelst einer mathematischen Construction, für alle drei Fälle ist dargestellt worden. Wenn ich einen Stein in horizontaler Richtung werfe, so zieht ihn die Schwere in jedem Augenblick nach der Erde zu; er fällt daher in einer Diagonale mit zusammengesetzter Bewegung der Erde zu. Aber diese zusammengesetzte Bewegung kann ich mir, als solche, nicht anders vorstellen, als so, dass ich

mir denke, dafs der Körper fenkrecht nach der Erde zu falle, aber der relative Raum fich nach dem Stein zu bewege, in der horizontalen Richtung, in der ich ihn warf, wodurch es mir nicht nur möglich wird, den Stein in der (wegen der befchleunigenden Kraft der Schwere krummen Linie zu denken, in der der Stein der Erde zufällt, fondern diefe Bewegung auch als congruent mit der horizontalen und verticalen, die der Stein wirklich hat. Hier ift alfo nur die Rede von der Möglichkeit einer Darftellung der Congruenz (Aehnlichkeit und Gleichheit) der zufammengefetzten Bewegung mit der einfachen, woraus fie zufammengefetzt ift; aber nicht von dem, was wirklich gefchieht, oder der mechanifchen Erklärung durch Urfachen, welches nicht in die reine Bewegungslehre (Phoronomie), fondern in die Lehre von der Bewegung durch bewegende Kräfte (Mechanik) gehört (N. 25).

Anmerkung 2. Man erklärt eine doppelte Gefchwindigkeit gemeiniglich fo, fie fei eine Bewegung, dadurch in derfelben Zeit ein doppelt fo grofser Raum zurückgelegt wird. Bei diefer Erklärung wird aber etwas vorausgefetzt, was fich doch nicht von felbft verfteht, nehmlich, dafs fich zwei gleiche Gefchwindigkeiten eben fo mit einander verbinden laffen, als zwei gleiche Räume, und es ift nicht für fich klar, dafs eine gegebene Gefchwindigkeit eben fo aus kleinern, folglich eine Schnelligkeit aus Langfamkeiten, beftehe, wie ein Raum aus kleinern Räumen. Denn die Theile der Gefchwindigkeit find nicht aufser einander (*partes extra partes*), fo wie die Theile des Raums. Die Gefchwindigkeit ift eine intenfive Gröfse, oder eine folche, deren Theile in einander find, dahingegen der Raum eine extenfive oder folche Gröfse ift, deren Theile aufser einander find. Folglich mufs fich die erftere ganz anders darftellen (conftruiren) als die letztere. Diefe Darftellung (Conftruction) ift aber auf keine andere Art möglich, als durch die Vorftellung der Zufammenfetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die Bewegung des Körpers, die andere die Bewegung des relativen Raumes in einer Richtung, die

der andern Bewegung des bewegten Körpers entgegengesetzt ist. Die letztere ist nehmlich völlig einerlei mit der Bewegung des Körpers, in der Richtung, die dem bewegten Raume entgegengesetzt, übrigens aber gleich geschwind mit der Bewegung des Raums ist. Denn in derselben Richtung lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten gar nicht zusammensetzen, als nur durch äussere bewegende Ursachen. Man denke sich z. B. einen Kahn, welcher Fig. 18. von A nach C gehet, etwa vom Winde getrieben, welcher aber auch durch eine andere mit dem Kahne unbeweglich verbundene bewegende Kraft nach B gehet. Hierbei wird vorausgesetzt, dass der Wind immer fort aus derselben Gegend wehe, und der Kahn sich also in freier Bewegung mit seiner ersten Bewegung erhalte, indem die zweite, z. B. das Ziehen durch einen Strick nach dem Ufer, hinzukommt. Diese Vorstellung gehört aber in die Mechanik, wo von den Wirkungen der Ursachen der Bewegung ganz eigentlich geredet wird. Hier ist nur die Frage die, wie der Begriff der Geschwindigkeit als eine Grösse construirt, d. h. der reinen Einbildungskraft dargestellt werden kann. So viel von der Hinzuthuung (Addition) der Geschwindigkeiten zu einander.

Es kann aber auch die Rede seyn von der Abziehung (Subtraction) einer Geschwindigkeit oder Bewegung von der andern, welche sich freylich, wenn man die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Grösse durch Hinzuthuung einräumt, leicht denken lässt, aber schwer zu construiren oder sinnlich zu machen ist. Denn soll eine Bewegung von der andern hinweggenommen oder subtrahirt werden, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, dass man mit der Bewegung, von der eine andere hinweggenommen werden soll, eine ihr entgegengesetzte Bewegung, von der Grösse der hinwegzunehmenden, verbindet, wodurch gerade so viel Bewegung in derjenigen, von welcher hinweggenommen werden soll, = o wird. Wie soll man nun aber die entgegengesetzte Bewegung mit einer andern verbinden? Unmittelbar, d. i. so, dass man sich den Gegenstand in

eben demſelben ruhenden Raum in Bewegung denkt? Das iſt, wie wir geſehen haben, nicht möglich. Wie könnte man ſich zwei gleiche Bewegungen eben deſſelben Gegenſtandes in entgegengeſetzter Richtung denken? Es ſcheint, daſs alsdann der Körper als in Ruhe vorgeſtellt werden müſste. Allein Ruhe iſt nicht Bewegung, woraus folgt, daſs es auf die gewöhnliche Art, wenn man ſich die Bewegung an demſelben Körper und in demſelben Raume denkt, nicht möglich iſt, die Bewegungen, wenn ſie entgegengeſetzt und gleich ſind, zu conſtruiren. Daſs uns der Körper dabei in Ruhe zu ſeyn ſcheint, iſt bloſs Täuſchung, dieſe ſcheinbare Ruhe iſt nichts anders als die Unmöglichkeit der Conſtruction. Dieſe Schwierigkeit wird dadurch gehoben, daſs die eine Bewegung als Bewegung des Körpers, die andere als Bewegung des relativen Raums gedacht wird, wie es im Lehrſatze gewieſen worden, und ſo wird durch die Bewegung des Raums ſo viel von der Bewegung des Körpers aufgehoben, als von derſelben abgezogen werden ſoll. Dieſe Conſtruction iſt aber nicht anders möglich, als durch die Vorſtellung der Bewegung des Körpers in Verbindung mit der Bewegung des Raums, wie gewieſen worden.

Will man endlich zwei Bewegungen eines und deſſelben Körpers, die einen Winkel einſchlieſsen, in Gedanken zuſammenſetzen, ſo daſs daraus eine dritte entſtehet, welche beide Bewegungen enthält, ſo läſst ſich das gleichfalls nicht möglich machen, wenn man ſich die Körper in einem und demſelben Raume denkt. Man kann ſich dann zwar vorſtellen, wie zwei verſchiedene Kräfte nach verſchiedenen Richtungen auf einen Körper wirken, und dadurch eine Bewegung nach einer dritten Richtung hervorbringen können. Allein das iſt die Vorſtellung davon, wie durch Natur oder Kunſt, vermittelſt gewiſſer Werkzeuge oder Kräfte, die Bewegung verurſacht oder gewirkt wird, und gehört in die Mechanik, welche von der Bewegung durch Kräfte handelt. Das wäre alſo eine mechaniſche Conſtruction, welcher man ſich bisher allein bedient hat. Allein hier iſt von der phoronomiſchen oder rein mathematiſchen Conſtruction oder (nicht von der Hervorbringung, ſondern) von der

Zusammensetzung der Bewegung aus zwei andern die Rede, um anschaulich zu machen, was für ein Quantum der Bewegung aus zwei Bewegungen von bestimmten Gröſsen nach verschiedener Richtung entstehe, nicht aber, wie diese zusammengesetzte Bewegung wirklich durch Kräfte erzeugt wird. Wenn also ein Körper Fig. 18 von A nach B und auch nach C zu getrieben wird; so stellte man sich das bisher so vor, als wirke eine äuſsere Kraft unaufhörlich auf A; z. B. ein segelndes Schiff führe einen Menschen von A nach B, während der Zeit aber bewege sich der Körper unverändert nach C, gehe z. B. ein Mensch auf dem Schiffe quer über das Verdeck, so entstehe alsdann die Bewegung nach m. Allein diese Vorstellung ist darum unrichtig, weil der Körper von Anfang an nicht weder in der Richtung von A nach B, noch von A nach C bleibt, sondern von A nach D gehet. Man construirt also eigentlich nicht eine zusammengesetzte Bewegung aus zwei einfachen, sondern erzeugt eigentlich eine dritte Bewegung aus zwei vereinigten Kräften, die sich einzeln nach verschiedenen Richtungen bewegen würden. Dahingegen nach Kants rein mathematischen Auflösung die zusammengesetzte Bewegung wirklich bloſs aus zwei einfachen Bewegungen construirt oder anschaulich dargestellt wird (N. 28.).

Die Zusammensetzung der Bewegungen, um zu bestimmen ob sie gröſser oder kleiner sind als andere, mit denen man sie vergleicht, muſs nach den Regeln der Congruenz geschehen. Das heiſst, die Theile, woraus sie zusammengesetzt werden, müssen wirklich einzeln, mit den Theilen der zusammengesetzten, und zusammen, mit den zusammengesetzten congruiren, d. i. ähnlich und gleich seyn. So ist es nun auch wirklich in allen drei Fällen. Denn im ersten Fall ist es völlig in Ansehung der Gröſse und Richtung, nach welcher Fig. 16. der Punct A im Raume den Ort verändert, dasselbe, ob ich mir den Punct in Bewegung von A nach B, und den Raum, worin er sich bewegt, in Ruhe, oder den Punct in Ruhe und den Raum in Bewegung von B nach A vorstelle; die Gröſse und Richtung, die beiden Elemente der Bewegung in Beziehung auf den Punct A, sind dasselbe, und sind nur der

Vorſtellungsart nach verſchieden; folglich congruiren die Theile, woraus wir die Bewegungen zuſammenſetzten, wirklich mit den Theilen der zuſammengeſetzten Bewegung, ſowohl einzeln als zuſammen (N. 28).

Anmerkung 3. Die Phoronomie iſt alſo eigentlich nicht ganz reine Bewegungslehre, ſondern nur ein Theil derſelben, nehmlich bloſs die Gröſsenlehre der Bewegung, oder die Wiſſenſchaft von der Bewegung bloſs als einer reinen Gröſse. In derſelben wird bloſs die Beweglichkeit der Materie betrachtet, ohne auf Kräfte Rückſicht zu nehmen, welches in die Dynamik und Mechanik gehört. Sie hat alſo auch nicht mehr als den einzigen Lehrſatz von der Zuſammenſetzung der Bewegungen aus einfachen Bewegungen, und zwar nur von der Möglichkeit der Conſtruction der geradlinigten zuſammengeſetzten Bewegung, nicht der krummlinigten. Bei der krummlinigten Bewegung wird die Richtung continuirlich verändert, folglich kann dieſe nicht ohne eine Urſache dieſer Veränderung zum Grunde zu legen, betrachtet werden. Der bloſse Raum aber kann keine Urſache der Bewegung ſeyn, ſondern dieſe ſetzt Kräfte voraus. Daher kann in der Phoronomie, die von Kräften abſtrahirt, und die Bewegung nur als Gröſse betrachtet, nicht die Rede von krummlinigter Bewegung ſeyn.

Das übrige von der Bewegnng ſ. in den Artikeln Dynamik, Mechanik und Phoronomie (N. 29).

VII.

Ueber die Urſachen, der Entſtehung und Aenderung der Bewegungen hat Kant viel Licht verbreitet. In der Phoronomie bedurft er keiner andern Eigenſchaft der Materie als der, daſs ſie beweglich ſei; um aber die Entſtehung der Bewegung in der Dynamik zu erklären, muſs er noch eine Eigenſchaft derſelben hinzuthun, nehmlich die, daſs ſie den Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heiſst aber, allem Beweglichen widerſtehen, das durch ſeine Be-

wegung in diefen Raum einzudringen, bemühet ift (N. 31.).

Hier haben wir fchon eine Urfache der Aenderung einer Bewegung, nehmlich das Vermögen einer Bewegung, innerhalb eines gewiffen Raums zu widerftehen; wir find folglich hier nicht mehr in der Wiffenfchaft von der Bewegung als einem reinen Quantum (Phoronomie), fondern haben fchon die Qualität der Materie, nehmlich dafs fie dem Eindringen einer andern in den Raum, in welchem die erftere fich befindet, widerftehet, und folglich, wie Kant zeigt, eine urfprünglich bewegende Kraft *(vim motricem)* äufsert. Die Wiffenfchaft davon heifst Dynamik (N. 31.).

Kant beweifet aber feine Behauptung, dafs die Materie dem Eindringen einer andern durch bewegende Kraft widerftehe, folgendergeftalt.

a. Wenn ein Körper in einen andern Raum eindringt, fo verändert er feine äufsern Verhältniffe zu dem ihn umgebenden Raume, d. h. er bewegt fich. Das Eindringen in einen Raum ift alfo eine Bewegung. Im Augenblicke, da er anfängt einzudringen, heifst es die Beftrebung einzudringen.

b. Nun ift es die durch die Erfahrung gegebene Eigenfchaft der Materie, dafs fie dem Eindringen widerftehet, oder macht, dafs der Eindringende fein Eindringen entweder immer geringer und weniger oder gar nicht mehr fortfetzen kann; d. h. der Widerftand ift die Urfache der Verminderung der Bewegung, welche Eindringen heifst, oder auch der Veränderung derfelben in Ruhe, indem die eindringende Materie zwar noch immer einzudringen bemühet ift, aber unendlich wenig weiter kömmt, welches ruhen heifst.

c. Wenn eine Bewegung foll vermindert oder gänzlich aufgehoben werden, fo mufs diefes

1. zuerft blofs phoronomifch betrachtet werden, d. i. die Bewegung wird blofs als eine Gröfse angefehen, von welcher etwas hinweggenommen werden foll, ohne vorerft noch an Urfachen zu denken. Der

Körper ſoll nehmlich eine Bewegung bekommen, die ſo groſs iſt, als das, was übrig bleibt, wenn ich von der Bewegung, die er vorher hatte, diejenige abziehe, (ſubtrahire), welche weggenommen wird. Dies iſt nun nicht anders möglich als ſo, daſs ich mir an dem Körper zwei Bewegungen in entgegengeſetzter Richtung vorſtelle, nehmlich diejenige, mit der er in den Raum einzudringen bemühet war, und eine andere der erſtern entgegengeſetzte, welche diejenige Gröſse hat, um die die erſte Bewegung ſoll vermindert werden, oder derſelben vollkommen gleich iſt, wenn ſie ſoll in Ruhe verändert werden. Wir ſehen nehmlich aus dem zweiten Fall des phoronomiſchen Lehrſatzes in dem Artikel: zuſammengeſetzte Bewegung, daſs wenn ſich ein Körper in einer gewiſſen Zeit Fig. 19. von A nach B bewegt, und in der folgenden eben ſo groſsen Zeit nur halb ſo weit, nehmlich nur bis nach C kömmt, dieſe Verminderung der Bewegung nur dadurch anſchaulich gemacht werden kann, daſs wir uns vorſtellen, daſs der Körper zwar bis D fortrückt, aber der bewegliche Raum ſich halb ſo geſchwind mit fortbewegt, wodurch der Körper nun nicht um BD, ſondern nur um BC fortgerückt iſt, und ſich nicht in D ſondern in C befindet, d. h. mit dem Körper ſelbſt iſt eine ſeiner vorigen, und des relativen Baumes, Bewegung entgegengeſetzte Bewegung verbunden.

2. Dieſe entgegengeſetzte Bewegung muſs nun aber auch dynamiſch betrachtet werden, d. h. nicht bloſs, wie ſie als Anſchauung oder ſinnliche Darſtellung, ſondern auch als Wirkung, möglich iſt. Sie muſs folglich eine Urſache haben, und dieſe Urſache iſt der Widerſtand der Materie, die den Raum erfüllt, in welchen der Körper eindringen will. Die Urſache einer Bewegung heiſst aber bewegende Kraft, folglich iſt der Widerſtand der Materie, da er eine entgegengeſetzte Bewegung hervorbringt, eine bewegende Kraft, d. i. die Materie erfüllt den Raum durch bewegende Kraft; welches das iſt, was bewieſen werden ſollte.

Gegen den Satz in c, 1. möchte man vielleicht den Einwurf machen, daſs dasjenige, was wir uns nicht

anders vorſtellen können, darum noch nicht wirklich ſei, weil ſonſt folgen würde, daſs auch die Bewegung des relativen Raums, und jede mathematiſche Conſtruction wirklich ſei. Allein dieſer Einwurf wird durch c, 2. widerlegt, wo ſich zeigt, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des Körpers (und nicht die Bewegung des Raums) dadurch aufhöre bloſs reine Anſchauung zu ſeyn, und nothwendige Bedingung der Erfahrung werde, daſs eine Urſache derſelben, nehmlich die bewegende Kraft, in der empiriſchen Eigenſchaft der Materie, daſs ſie dem Eindringen widerſtehet, gefunden wird (N. 33), ſ. Solidität.

Alle Bewegung, die eine Materie einer andern eindrücken kann, muſs jederzeit ſo angeſehen werden, als werde ſie in einer geraden Linie ertheilt, welche von dem Punct, von dem aus die Bewegung bewirkt wird, und dem Punct, der dadurch bewegt wird, begrenzt iſt. Die Materien werden hier nehmlich als phyſiſche Puncte betrachtet. In dieſer geraden Linie ſind aber nur zweierlei Bewegungen möglich, die eine, dadurch ſich jene beiden phyſiſchen Puncte von einander entfernen, die zweite, dadurch ſie ſich einander nähern. Die Kraft, die die Urſache der Entfernung der Puncte iſt, heiſst Zurückſtoſsungskraft, und die, welche die Urſache der Näherung der beiden Puncte iſt, heiſst Anziehungskraft. Folglich erfüllt die Materie den Raum durch Zurückſtoſsungskraft, und dieſe iſt hier weſentlich. In dem Artikel Anziehungskraft iſt gezeigt worden, daſs auch dieſe ihr weſentlich ſei. Wir haben alſo hier zwei Urſachen der Bewegung, oder zwei bewegende Kräfte, die in der Materie ſelbſt liegen (N. 35.).

Vor Kant bekam man auf die Frage, was die Urſache ſei daſs Materien einander in ihren Bewegungen widerſtehen, die Antwort, weil ſie undurchdringlich ſind. Sie ſind undurchdringlich heiſst aber eben, ſie widerſtehen ſich einander ſo ſehr, daſs durch keine Gewalt ihr Widerſtand ganz ſo gehoben werden könnte, daſs beide, ohne ſich aus ihrem Ort zu verdrängen, denſelben Ort einneh-

men könnten. Folglich heifst diefe Antwort nichts anders, als fie widerftehen fich, weil fie widerftehen, oder eine widerftehende Kraft haben. Aber dadurch wird nichts erklärt, dafs ich dem Dinge die Kraft zu der Wirkung beilege, die ich daffelbe hervorbringen fehe. Diefer Vorwurf trift nicht die der Materie wefentliche Zurückftofsungskraft, weil fie uns einen Begriff von einer wirkenden Urfache und ihren Gefetzen giebt, und durch die Befchaffenheit unfers Erkenntnifsvermögens nothwendig wird, nach welcher keine andre Verwandlung der Bewegung in Ruhe möglich ift, als für die Anfchauung (phoronomifch) durch Vorftellung einer gleichen entgegengefetzten Bewegung, und für den Verftand vermittelft des Caufalbegriffs (dynamifch) durch eine, die entgegengefetzte Bewegung verurfachende, d. i. eine bewegende Kraft (f. Zurückftofsungskraft) (N. 41).

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander ftreben. Ohne Zweifel erhalten fie fich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwifchen beide eine Feder von gleicher Spannkraft mit beiden Federn, fo wird diefe durch ihre Beftrebung, indem fie auf beide Federn gleich wirkt, die nehmliche Wirkung leiften, und beide Federn werden nach der Regel der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung, in Ruhe erhalten werden. An die Stelle diefer Feder bringt dagegen einen jeden feften Körper dazwifchen, fo wird durch ihn eben daffelbe gefchehen, und die vorhergedachten Federn werden fich einander nicht nähern können, fondern in Ruhe erhalten werden. Die Urfache der Undurchdringlichkeit ift demnach eine wahre Kraft, denn fie thut daffelbe, was eine wahre Kraft thut. Da aber die Bewegung nicht anders in unfrer Anfchauung aufgehoben werden kann, als dadurch, dafs ich in Gedanken eine gleiche aber entgegengefetzte Bewegung verbinde, und der Körper durch eine Kraft die Bewegung aufhebt, fo folgt, dafs diefe Kraft eine entgegengefetzte Bewegung wirkende Kraft feyn müffe. Wenn ihr nun Anziehung eine Urfache, welche es auch feyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper den andern

nöthigt, gegen den Raum, den er (der erstere) einnimmt, zu drücken, oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug, sich diese Anziehung nur zu denken), so ist die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung, d. i. eine Ursache, welche der Anziehung entgegen wirkt. Daraus folgt, dass sie ein eben so positiver (wirklich wirkender) Grund sei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstossung ist, so wird durch die Kräfte der Elemente der Materie, vermöge welcher (Kräfte) sie einen Raum einnehmen, diesem Raume selbst Schranken gesetzt, indem die anziehenden und zurückstossenden Kräfte der Elemente einander einschränken, d. i. durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt sind, entstehet ein bestimmtes Volumen der Materie (S. II. 74 f.).

VIII.

1. Eine andere Ursache der Bewegung als die dynamische ist die mechanische. Ein bewegter Körper setzt andere, die er antrifft, mit sich in Bewegung, wenn sie ruhen, oder ändert ihre Bewegungen, wenn sie schon vorher bewegt sind. Dies heisst, ihre Bewegung mittheilen. Diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch sie (auch in Ruhe), dadurch dass sie einen Raum erfüllten, Ursache von Bewegungen werden können, heisst dynamisch; diejenige Wirkung der Körper aber auf einander, wodurch sie vermittelst ihrer Bewegung die Ursache von Bewegungen werden, oder ihre Bewegung mittheilen, heisst mechanisch (N. 95).

In der Mechanik untersuchen wir also eine neue Eigenschaft der Materie, nehmlich die, dass sie als Bewegliches bewegende Kraft hat; dahingegen in der Dynamik nur davon die Rede ist, dass sie als Raum Erfüllendes bewegende Kraft hat (N. 106). Hier haben wir also eine dritte Ursache der Bewegung, nehmlich die Bewegung der Materie selbst. In der Dynamik werden die Zurückstossung und Anziehung als ursprüng-

lich bewegende Kräfte betrachtet, die Bewegung ertheilen; in der Mechanik aber die Kraft, die die Materie durch ihre Bewegung hat, eine andere Materie in Bewegung zu setzen. Es ist aber klar, daſs das Bewegliche durch seine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht ursprünglich bewegende (Zurückstoſsungs- und Anziehungs-) Kräfte besäſse. Schon durch diese kann dasselbe, noch ehe es selbst in Bewegung ist, überall, wo es sich befindet (dynamisch) wirksam seyn. Es würde aber keine bewegte Materie einer andern, die in der geraden Linie, in der sich die bewegte fortbewegt, derselben im Wege liegt, eine gleichmäſsige Bewegung (mechanisch) eindrücken, wenn beide nicht eine ursprüngliche Zurückstoſsungskraft hätten, die nach Gesetzen wirkte. Auch würde keine bewegte Materie durch ihre Bewegung eine andere nöthigen, ihr in gerader Linie zu folgen (sie nachschleppen), wenn beide nicht Anziehungskräfte besäſsen. Die mechanischen Bewegungskräfte setzen also die dynamischen voraus, und eine Materie als bewegt kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelst ihrer Zurückstoſsung oder Anziehung. In ihrer Bewegung wirkt sie auf diese Zurückstoſsung und Anziehung, und mit ihnen und dadurch theilt sie ihre Bewegung einer andern Materie mit (N. 106). Das Uebrige siehe in den Artikeln: Mittheilung der Bewegung und Stoſs.

2. Die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raume, so fern alle seine Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heiſst die Masse; und man sagt: eine Materie wirke in Masse, wenn alle Theile in einerlei Richtung bewegt auſser sich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Die Gröſse der Bewegung (mechanisch geschätzt) wird durch die Menge dieser Masse und ihrer Geschwindigkeit zugleich geschätzt. Die phoronomische Schätzung der Bewegung geschieht bloſs nach dem Grade der Geschwindigkeit. Doppelt so viel Masse bewegen, heiſst unstreitig eine doppelt so groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man die

nicht verdoppelte Maſſe mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt. Gleichviel Maſſe mit doppelter Geſchwindigkeit bewegen, heiſst aber auch eine doppelt ſo groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man ſie mit nicht verdoppelter Geſchwindigkeit bewegt. Die Quantität der Maſſe kann alſo in Vergleichung mit jeder andern nicht durch ihr Gewicht, ſondern nur durch die Quantität ihrer Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden, ſ. Maſſe.

Es iſt ein Geſetz der Mechanik, daſs ein jeder (bloſser) Körper in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit beharret, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119.).

Kant hat zuerſt dieſes Geſetz auf folgende Art allgemein bewieſen. Von der Materie, als bloſsem Gegenſtand äuſserer Sinne, kann nichts prädicirt werden, oder ihr keine andere Beſtimmung beigelegt werden, als eine ſolche, die ein äuſseres Verhältniſs im Raume ausſagt. Sie kann alſo auch keine andern als äuſsere Veränderungen, d. i. Bewegung erleiden. Jede Bewegung nun, oder jede Veränderung derſelben in eine andere, oder in Ruhe, oder umgekehrt, muſs eine Urſache haben (nach Grundſätzen der Metaphyſik). Dieſe Urſache aber muſs eine äuſsere ſeyn, weil eine innere kein äuſseres Verhältniſs im Raume ſeyn würde, was doch allein von der Materie gültig ausgeſagt werden kann. Folglich u. ſ. w. Die Bewegung meiner Hand hat ihren Urſprung nicht aus der Hand, welche ſich im todten Körper nicht mehr regen wird; ſie entſpringt offenbar aus dem Entſchluſſe eines frei handelnden, vom Körper unterſchiedenen Weſens; dieſer Entſchluſs iſt alſo nicht eine in der bloſsen Materie, ſondern auſser derſelben ſich befindende Urſache. Der geworfene Stein wird vom Menſchen, die ruhende Kugel von der ſtoſſenden bewegt. Aber es giebt auch Bewegungen, bei welchen eine äuſsere Urſache ihrer Entſtehung oder Aenderung nicht ſo ſichtbar iſt. Ein frei gelaſſener Stein

fällt lothrecht auf die Erde nieder, der Mond läuft ununterbrochen in einer krummlinigten Bahn mit ſtets veränderter Richtung um die Erde, ohne daſs man eine äuſsere Urſache jener Bewegung oder dieſer beſtändigen Veränderung bemerken könnte. Dieſe Bewegungen entſtehen aus den Anziehungskräften andrer Körper, die theils dynamiſch (als wären ſie in Ruhe), theils mechaniſch (durch Fortſchleppen) wirken. Die Erde zieht den Stein dynamiſch an ſich, der Mond wird mechaniſch durch die Anziehungskraft der Erde, Sonne und der Planeten in ſeiner krummlinigten Bahn erhalten. Die Wirkung dieſer Kräfte heiſst man die Schwere, die Gravitation, Anziehung überhaupt, u. ſ. w. Bisher waren dies Namen, die man den Urſachen gewiſſer unläugbarer Phänomene beilegte, um ſie zu benennen, nicht um ſie zu erklären. Kant hat zuerſt bewieſen, daſs es wirklich ſolche anziehende Kräfte gebe, und daſs ſie der Materie weſentlich ſind. Damit ſind alſo alle die Naturforſcher widerlegt, welche alle Bewegungen lebloſer Körper bloſs aus Mittheilung und Stoſs erklären wollen. Jene Namen bezeichnen alſo Wirkungen wirklich vorhandener Kräfte, und nicht bloſs das, was man in der Phyſik Phänomene nennt; ſie haben ihren Grund in den weſentlichen Grundkräften der Materie, man kann ſie aus dem Weſen der Materie erklären, ihre Geſetze angeben, und ſo alle Bewegung der Materie, ſo fern ſie ihren Grund in der Materie ſelbſt, und nicht in einem innern Lebensprincip hat, d. h. alle Bewegung der lebloſen Materie von zwei Grundkräften ableiten (N. 120. Gehler. Art. Bewegung 1.) ſ. Kraft.

Dieſes mechaniſche Geſetz muſs allein das Geſetz der Trägheit (*lex inertiae*) heiſsen, ſ. Trägheit. So beharren die Himmelskörper in ihren Bahnen durch die Fortdauer der ihnen einmal mitgetheilten Bewegung. Es fragt ſich, ob der erſte Urſprung dieſer ſowohl als aller übrigen Bewegungen auſser der Körperwelt liege, d. i. ob ſich zur Erklärung deſſelben nichts weiter thun laſſe, ſondern man allen Verſuchen dazu dadurch ein Ende machen müſſe, daſs man ſie unmittelbar dem erha-

benen Wefen zufchreibe, welches die Urfache der Welt ift? Das heifst: liegt der erfte Urfprung der Bewegung nicht mehr innerhalb der Grenzen der Erfahrungsgefetze?

Kant hat fchon längft (S. I, 323) einen Verfuch gewagt, den erften Urfprung der Bewegung der Himmelskörper zu erklären. „In der jetzigen Verfaffung des Raums," fagt er, „darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, ift keine materielle Urfache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Diefer Raum ift fo gut als leer, alfo mufs er ehemals anders befchaffen und mit Materie erfüllt gewefen feyn, die vermögend war, die Bewegung auf alle darin befindlichen Himmelskörper zu übertragen, und fie mit ihrer eigenen, folglich alle unter einander, einftimmig zu machen, und nachdem die Anziehung befagte Räume gereinigt, und alle ausgebreitete Materie in befondere Klumpen gefammelt, fo müffen die Planeten nunmehr mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerftehenden Raume frei und unverändert fortfetzen" (S. I, 324).

„Angenommen, dafs die Materie der Weltkörper in ihren elementarifchen Grundftoff aufgelöfet war, und den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllte. Dies ift nehmlich der einfachfte Zuftand der Natur, der auf das Nichts folgen kann. Die Gattungen diefer Elemente waren verfchieden und hatten wefentliche (zurückftofsende und anziehende) Kräfte, und fo fing das Chaos in den Puncten der ftärker anziehenden Kräfte an fich zu bilden. Denn durch diefe bewegenden Anziehungskräfte fetzten fich die Elemente einander, in dem Augenblick, da fie entftanden, in Bewegung, und wurden fo einander eine Quelle der Veränderungen ihres Zuftandes. So entftanden jene Klumpen, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt feyn mufsten" (S. I, 324. ff.).

„Allein die Natur hat noch andere als anziehende Kräfte im Vorrath, welche fich vornehmlich äufsern, wenn die Materie in ihre Theilchen aufgelöft ift, als wodurch diefelben einander zurückftofsen, und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen können, die die Sonne und Planeten in ihren Bahnen er-

hält. Durch diese Zurückstoſsungskraft, die sich in der Elasticität der Dünste und der Ausbreitung aller geistigen Materien offenbart, und die überhaupt ein unstreitiges Phänomen der Natur ist, werden die zu ihren Anziehungspuncten sinkenden Elemente, wenn der Widerstand, den sie im Fallen gegen einander seitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich ist, welches sich nicht wohl annehmen läſst, durch einander von der geradlinigten Bewegung seitwärts gelenkt, und der senkrechte Fall schlägt so zuletzt in Kreisbewegungen um den Mittelpunct der Senkung aus" (S. I, 327.).

Kant macht dieses deutlicher an der Erklärung des Ursprungs der Planetenbewegungen eines besondern Systems, z. B. unsrer Sonne. Gesetzt es gäbe einen Punct, wo die Anziehung der Elemente stärker ist, als in andern Puncten, so wird sich der Grundstoff um diesen Punct her zu ihm hinsenken. Es bildet sich daselbst ein Körper, dessen Anziehungskraft mit seiner Masse zunimmt. Durch die Schnelligkeit, mit der die Theilchen hinzugezogen werden, und die Wirkung der zurückstoſsenden Kräfte auf einander entstehen viele auf mancherlei Art unter einander streitende Bewegungen, die natürlicher Weise bestrebt sind, einander zur Gleichheit zu bringen, d. i. in einen Zustand, da eine Bewegung der andern so wenig als möglich hinderlich ist. Dieses geschieht e r s t l i c h, indem die Theilchen ihre Bewegung untereinander so lange einschränken, bis alle nach Einer Richtung fortgehen. Z w e i t e n s, indem sie ihre Verticalbewegung, vermittelst welcher sie sich dem Centro der Attraction nähern, so lange einschränken, bis sie alle gleichsam horizontal, d. i. in parallellaufenden Kreisen um die Sonne als ihren Mittelpunct bewegt, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungkraft mit der senkrechten sich in freien Cirkelläufen in der Höhe, da sie schweben, immer erhalten, so daſs endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raums schweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geschwindigkeit, und durch den Widerstand der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch sie eine freie Cirkelbewegung fortsetzen können. Dadurch ist nun alles in den Zustand der kleinsten Wechselwirkung gekommen.

Dies ist die natürliche Folge, darin sich allemal eine Materie, die in streitenden Bewegungen ist, versetzt. Es ist also klar, dass von der zerstreuten Menge der Partikeln ein grosser Theil durch den Widerstand, dadurch sie einander auf diesen Zustand zu bringen suchen, zu solcher Genauheit der Bestimmungen gelangen muss; obgleich eine noch so viel grössere Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den Klumpen des Centralkörpers (der Sonne) zu vermehren, in welchen sie sinken, indem sie sich nicht in der Höhe, darin sie schweben, frei erhalten können, sondern die Kreise der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerstand alle Bewegung verlieren (S. I, 327.).

Es giebt also von dem Mittelpuncte der Attraction (der Sonne) an einen Raum in unbekannte Weiten ausgebreitet. Alle in diesem Raume begriffene Theilchen verrichten in demselben nach Maassgabe ihrer Höhe und der Attraction, die daselbst herrscht, abgemessene Cirkelbewegungen in freien Umläufen, und würden daher, indem sie bei solcher Verfassung einander so wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben, wenn die Anziehung in solchen Theilchen dieses Grundstoffs, die eine specifisch starke Attraction haben, nicht alsdann anfinge ihre Wirkung zu thun, und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten sind, welche entstehen sollen, dadurch veranlasste (S. I, 331.).

Die Planeten bilden sich demnach aus den Theilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreisen haben, also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derselben Richtung fortsetzen. Die Bahnen der Planeten würden auch ganz genaue Cirkel seyn, wenn die Weite, daraus sie die Elemente zu ihrer Bildung versammlen, sehr klein, und also der Unterschied der Bewegungen dieser Elemente sehr geringe wäre. Diese Weite musste aber gross seyn, weil ein weiter Umfang dazu gehört, aus dem freien Grundstoffe, der in dem Himmelsraume so sehr zerstreut ist,

den dichten Klumpen eines Planeten zu bilden. Sollte nun der Planet die Cirkelbewegung erhalten, so würde Gleichheit der Centralkräfte nöthig seyn. Allein die verschiedenen Geschwindigkeiten, welche die auf dem Planeten zusammenkommenden Theilchen in ihren verschiedenen Höhen hätten, ersetzten sich unter einander nicht ganz vollkommen, welches die Excentricität der Planeten nach sich zieht. Da ferner die elementarischen Theilchen sich zwar der allgemeinen Beziehungsfläche ihrer Bewegungen so nahe als möglich befinden, aber dennoch einigen Raum auf beiden Seiten derselben einschliessen, so werden nicht gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwischen diesen beiden Seiten, in der Fläche der Beziehung selbst sich zu bilden anfangen, welches denn schon einige Neigungen ihrer Bahnen gegen einander veranlasset, obschon die Bestrebung der Partikeln, von beiden Seiten diese Ausweichung so sehr als möglich einzuschränken, ihr nur enge Grenzen zuläfst (S. I, 332. ff.), s. übrigens Planeten.

IX.

Die nothwendigen Erscheinungen bei der Bewegung handelt endlich Kant in der Phänomenologie ab. Bewegung ist, so wie alles, was durch Sinne vorgestellt wird, nur als Erscheinung gegeben, d. h. sie ist kein Ding an sich, sondern nur das noch unbestimmte Object (Gegenstand), das wir einer Anschauung, die wir haben, durch den Verstand setzen. Dieses Object muss nun durch den Verstand, vermittelst der Prädicate, die ich ihm beilege, bestimmt werden. Dadurch wird nun das Bewegliche selbst, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung; wenn nehmlich ein gewisses Object (hier also ein materielles Ding) in Ansehung des Prädicats der Bewegung als bestimmt gedacht wird. Nun ist aber Bewegung Veränderung der Relation (des Verhältnisses) im Raume. Das Bewegliche soll also dieser Erscheinung nach als bestimmt gedacht werden, d. i. diejenige Erscheinung, welche man das Bewegliche nennt, soll ein Gegenstand der Er-

fahrung werden. Hier bekommen wir daher das vierte Prädicat, nach welchem wir die Materie in der Phänomenologie betrachten, daſs ſie nehmlich ein Bewegliches iſt, das als ein ſolches ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann. Es ſind folglich die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen die Materie auf eine oder andere Art das Prädicat der Bewegung erhalten kann (N. 138 f.).

Bei der Bewegung als Veränderung der Verhältniſſe im Raume giebt es nur drei Fälle in der Erſcheinung:

a) die Veränderung kann eben ſowohl dem Raume als der Materie beigelegt werden, oder ſowohl der Raum als die Materie kann bewegt genannt werden;

b) in der Erfahrung wird aber nur eins von beiden, entweder die Materie oder der Raum als bewegt wahrgenommen;

c) durch Vernunft müſſen aber beide nothwendig als zugleich bewegt vorgeſtellt werden.

Es zeigen ſich alſo hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwiſſenſchaft unvermeidlich iſt. Sie müſſen daher genau beſtimmt werden, obgleich dieſe Beſtimmung nicht ſo leicht und faſslich iſt. Dieſe drei Begriffe ſind: der der

α. Bewegung im relativen (beweglichen) Raume;

β. Bewegung im abſoluten (unbeweglichen) Raume;

γ. Bewegung im Verhältniſſe überhaupt; zum Unterſchiede von der Bewegung an und für ſich, ohne Vergleichung mit etwas anderm (N. 145.).

Hieraus entſtehen nun folgende drei Lehrſätze.

I. Lehrſatz. Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Anſehung eines empiriſchen Raums iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein bloſs mögliches Prädicat. Die geradlinigte Bewegung in gar keiner Relation auf eine Materie auſser ihr, d. i. als abſolute Bewegung gedacht, iſt unmöglich (N. 139).

Beweis. In der Erfahrung (einer Erkenntnifs, die das Object für alle Erscheinungen gültig beftimmt,) ift gar kein Unterfchied zwifchen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im abfoluten und der entgegengefetzten gleichen Bewegung des relativen Raums (V, B). Nun ift die Vorftellung eines Gegenftandes durch eins von zwei Prädicaten, die in Anfehung des Objects gleichgeltend find, und fich nur darin unterfcheiden, wie fich das Subject das Object und feine Veränderung vorftellen will, nicht die Beftimmung nach einem disjunctiven Urtheile, nach welchem, wenn dem Object nur eines von den beiden fich einander ausfchliefsenden Prädicaten zukommt, das andre dadurch wirklich ausgefchloffen wird, fo dafs fich die Prädicate objectiv entgegengefetzt find, oder Jedermann nur das eine von beiden dem Object beilegen mufs. Jene Vorftellung ift vielmehr die Wahl, nach einem alternativen Urtheile, nach welchem beliebig jedes von den zwei Prädicaten, die fich nur fubjectiv einander ausfchliefsen, dem Object beigelegt werden kann, fo dafs es für das Object einerlei ift, welches man zur Beftimmung deffelben wählt. Das heifst nun, durch den Begriff der Bewegung, als Gegenftandes der Erfahrung, ift es an fich unbeftimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder diefer in Anfehung jenes als bewegt vorgeftellt wird. Dasjenige, was auf folche Art unbeftimmt ift, heifst aber möglich. Alfo ift die geradlinigte Bewegung einer Materie im empirifchen Raume, zum Unterfchiede von der entgegengefetzten gleichen Bewegung des Raums, in der Erfahrung ein blofs mögliches Prädicat; welches das erfte war (N. 140 f.).

Ein Verhältnifs, mithin auch eine Veränderung derfelben, d. i. Bewegung, kann nur fo fern ein Gegenftand der Erfahrung feyn, als beide Correlate (die Materie und der Raum) Gegenftände der Erfahrung find. Nun ift aber der reine Raum, den man auch, im Gegenfatze gegen den relativen (empirifchen), den abfoluten nennt, kein Gegenftand der Erfah-

rung (sondern eine Anschauung *a priori*) und überall nichts. Folglich ist die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich; welches das zweite war (M. 141. f.).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie; er zeigt nehmlich, ohne alle Rücksicht auf den Begriff der Ursache, welche Bewegung in der Erscheinung möglich ist oder nicht. Die Wirklichkeit derselben kann in der Phoronomie nicht vorkommen, weil diese den Begriff der Ursache voraussetzt, von dem allein in der Dynamik und Mechanik die Rede ist. In der Phoronomie oder reinen Gröſsenlehre der Bewegung hingegen ist allein von der Gröſse der Bewegung die Rede, und der Construction derselben in der Anschauung, folglich nur davon, wie sie für das anschauende Subject möglich ist (N. 142).

Anmerkung 2. Damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine Erfahrung von einem Raume erfordert, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältniſs verändern (d. i. sich bewegen) soll. Der Raum aber, der ein Gegenstand der Erfahrung seyn, oder wahrgenommen werden soll, muſs materiell d. i. selbst etwas Bewegliches und in einem andern Raume Befindliches seyn. Folglich müssen wir ihn, wenn wir ihn als bewegt denken wollen, als in einem groſsen Raume enthalten denken, und diesen gröſsern Raum uns als ruhig vorstellen. Von diesem gröſsern Raume läſst sich eben dasselbe in Ansehung eines noch gröſsern Raumes vorstellen, und so ins Unendliche, ohne jemals wirklich zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könnte, welche dann eine Bewegung und Ruhe im absoluten Raume, folglich absolute Bewegung oder Ruhe seyn würden. Vielmehr muſs der Begriff dieser Verhältniſsbestimmungen beständig abgeändert werden, nachdem man das Bewegliche

mit einem oder andern dieser Räume im Verhältnisse betrachtet. Die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzusehen, ist also im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt. Hieraus erhellet:

a. dass alle Bewegung oder Ruhe bloss relativ und keine absolut seyn könne. Das heisst, dass Materie bloss im Verhältnisse auf Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden kann, niemals aber in Ansehung des blossen Raums ohne Materie. Mithin ist absolute Bewegung, oder eine solche, die auf den blossen Raum und nicht auf Materie bezogen wird, unmöglich;

b. dass auch eben darum kein für alle Erscheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich ist, sondern man sich einen Raum, in welchem der relative selbst als bewegt gedacht werden könne, der aber seiner Bestimmung nach weiter von keinem andern empirischen Raume abhängt, und daher nicht wiederum bedingt ist, d. i. einen absoluten Raum, auf den alle relativen Bewegungen bezogen werden können, denken muss. In diesem absoluten Raume muss man sich nun alles Empirische als beweglich denken *). So ist es nehmlich möglich, in demselben alle Bewegung des Materiellen, als bloss relativ gegen einander zu denken. Auf diese Weise kann man sich die Bewegung des Beweglichen im Verhältnisse zu einem andern als alternativ wechselseitig, d. h. beliebig, das eine als ruhend und das andere als bewegt, oder umgekehrt vorstellen, keins aber als in absoluter Bewegung oder Ruhe. Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, sondern als eine Idee, nothwendig. Diese Idee soll nehmlich zur Regel dienen, alle Bewegung in ihm bloss als

*) Soll man es aber als beweglich erfahren, so ist das nicht möglich als so, dass ich den vorher absoluten Raum als begrenzt und beweglich, folglich in einem andern (der nun der absolute wird) enthalten, mir vorstelle; wodurch der vorher absolute Raum relativ und empirisch wird.

relativ zu betrachten. Alle Bewegung und Ruhe muſs nehmlich auf den abſoluten Raum reducirt werden, wenn die Erſcheinung derſelben in einen beſtimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erſcheinungen vereinigt) verwandelt werden ſoll (N. 146 ff.).

Anmerkung 3. So wird z. B. die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den abſoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an ſich ruhig, den relativen Raum aber als im abſoluten Raume in entgegengeſetzter Richtung bewegt mir vorſtelle. Dieſe Vorſtellung denke ich mir nehmlich als diejenige, welche gerade dieſelbe Erſcheinung giebt, wodurch denn alle möglichen Erſcheinungen geradlinigter Bewegungen auf den Erfahrungsbegriff, nehmlich den der bloſs relativen Ruhe und Bewegung zurückgebracht werden (N. 149).

II. Lehrſatz. Die Kreisbewegung einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derſelben; die der Kreisbewegung der Materie entgegengeſetzte Bewegung eines relativen Raums, ſtatt der Bewegung des Körpers genommen, iſt keine wirkliche Bewegung des Raums, ſondern, wenn ſie dafür gehalten wird, ein bloſser Schein (N. 142).

Beweis. Die Kreisbewegung iſt (ſo wie jede krummlinigte Bewegung) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten Bewegung. Da nun die geradlinigte Bewegung ſelbſt eine continuirliche Veränderung des Verhältniſſes in Anſehung des äuſsern Raums iſt, ſo iſt die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raume, folglich ein continuirliches Entſtehen neuer Bewegungen. Nach dem Geſetze der Trägheit muſs nun eine Bewegung, ſofern ſie entſteht, eine äuſsere Urſache haben. Der Körper iſt aber in jedem Puncte des Kreiſes, den er durch ſeine Bewegung beſchreibt, nach den Geſetzen der Trägheit beſtrebt, für ſich in der den Kreis berührenden geraden Linie (Tangente) fortzugehen, welche Bewegung jener äuſsern Urſache entgegen wirkt. Folg-

lich beweiſet jeder Körper, in jedem Puncte der Kreisbewegung, durch ſeine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun iſt aber die Bewegung des Raums, zum Unterſchiede von der Bewegung des Körpers, bloſs phoronomiſch oder bloſs eine Vorſtellung der Anſchauung, und hat keine bewegende Kraft. Folglich iſt hier das Urtheil, daſs entweder der Körper, oder der Raum, nur in entgegengeſetzter Richtung bewegt ſei, wirklich ein disjunctives Urtheil. Das heiſst, es wird hier wirklich, wenn das eine der beiden einander entgegengeſetzten Glieder von der Bewegung prädicirt wird, nehmlich, daſs der Körper bewegt iſt, das andere Glied, nehmlich daſs der Raum bewegt iſt, dadurch ausgeſchloſſen. Alſo iſt die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterſchiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, welches das erſte war. Daraus folgt aber nun auch, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des relativen Raums, wenn ſie gleich dieſelbe Erſcheinung giebt, dennoch im Zuſammenhang aller Erſcheinungen, d. i. in der möglichen Erfahrung, der Erfahrung widerſtreitend, alſo ein bloſser Schein iſt, welches das zweite war (N. 142 f.).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik; eine Bewegung nehmlich, die nicht ohne den Einfluſs einer continuirlich wirkenden äuſsern Kraft ſtatt finden kann, beweiſet mittelbar oder unmittelbar urſprüngliche Bewegkräfte der Materie, es ſei der Anziehung oder Zurückſtoſsung. Uebrigens kann die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct (mithin auch die Achſenumdrehung der Erde) ſelbſt im leeren Raume, alſo ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem gröſsern Raume, dennoch vermittelſt der Erfahrung dargethan werden. Es kann eine Bewegung, die doch eine Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raum iſt, empiriſch gegeben werden, obgleich dieſer Raum ſelbſt nicht empiriſch gegeben, und kein Gegenſtand der Erfahrung iſt. Dieſes Paradoxon iſt aus Newtons *Princ. Phil. Nat. Math.* Er ſagt: „es iſt ſehr ſchwer, die wahren Bewegungen

der Körper zu erkennen, und sie von den Scheinbewegungen in der Erfahrung zu unterscheiden; weil die Theile jenes unbeweglichen Raums, in welchem sich die Körper wirklich bewegen, nicht in die Sinne fallen. Doch ist es nicht ganz unmöglich.*)" Hierauf läſst er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln sich um ihren gemeinschaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie aus der Spannung des Fadens die Wirklichkeit der Bewegung samt der Richtung derselben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Kant zeigt dieses auch im Folgenden an der um ihre Achse bewegten Erde unter etwas veränderten Umständen (N. 144. 152 *).

Anmerkung 2. Die Kreisbewegung scheint doch, nach dem II. Lehrsatze, in der That absolute Bewegung zu seyn. Denn sie kann, wie dort gezeigt worden ist, auch ohne Beziehung auf den äuſsern empirisch gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden. Denn die relative in Ansehung des äuſsern Raums, (z. B. die Achsenumdrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) ist eine Erscheinung, an deren Stelle die entgegengesetzte Bewegung dieses Raums (des gestirnten Himmels) in derselben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, gesetzt werden kann. Allein in der Erfahrung darf diese letztere Bewegung durchaus nicht an die Stelle der erstern gesetzt werden, wie der II. Lehrsatz zeigt, mithin darf diese Kreisdrehung der Erde nicht als äuſserlich relativ vorgestellt werden, welches so lautet, als ob diese Art der Bewegung für absolut anzunehmen sei (N. 149 f.).

2. Allein es ist wohl zu merken, daſs hier vom Unterschiede zwischen der wahren (wirklichen) Bewegung und dem Schein die Rede ist; aber nicht vom Unterschiede zwischen der absoluten Bewegung und der relati-

*) *Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est, propterea, quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vera moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata. pag. 10. Edit. 1714.*

ven. Die Bewegung z. B. der Erde im abſoluten Raume um die Achſe erſcheint nehmlich nicht als ſolche, und könnte alſo, wenn man ſie bloſs nach empiriſchen Verhältniſſen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe gehalten werden. Die Kreisbewegung zeigt alſo zwar keine phoronomiſche Veränderung, d. i. keine Veränderung der Stelle oder des Orts, oder auch des Verhältniſſes des Bewegten zum (empiriſchen) Raume. Aber die Erfahrung zeigt doch bei derſelben eine continuirliche dynamiſche, d. i. eine Veränderung des Verhältniſſes der Materie in ihrem Raume durch die Kräfte derſelben. So lehrt auf der Erde eine beſtändige Verminderung der Anziehung durch eine Beſtrebung zu entfliehen, welches eine Wirkung der Kreisbewegung iſt, die Umdrehung derſelben um ihre Achſe, und lehrt ſie nur dadurch vom Schein unterſcheiden. Man kann ſich z. B. die Erde im unendlich leeren Raume als um die Achſe gedrehet vorſtellen, und dieſe Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältniſs der Theile der Erde unter einander, noch zum Raume auſser ihr, phoronomiſch d. i. in der Erſcheinnng verändert wird. Denn in Anſehung der Theile der Erde, welche den empiriſchen Raum bezeichnen, verändert bei der Achſenumdrehung nichts auf und in der Erde ſeine Stelle, und in Beziehung auf den Raum auſser ihr, der ganz leer iſt, kann überall kein äuſseres verändertes Verhältniſs ſtatt finden. Folglich kann die Bewegung um die Achſe im abſoluten Raume nicht erſcheinen. Allein, wir wollen uns z. B. eine zum Mittelpunct der Erde gehende tiefe Höle vorſtellen. Wir wollen in dieſe Höle einen Stein fallen laſſen. Geſetzt, wir finden nun, daſs der fallende Stein zwar in jeder Weite vom Mittelpuncte immer nach dieſem hingerichtet fällt, aber im Fallen doch continuirlich von Weſten nach Oſten von ſeiner ſenkrechten Richtung abweicht; ſo folgt, daſs ſich die Erde von Abend gegen Morgen um die Achſe drehen müſſe. Ein anderes Beiſpiel. Geſetzt, ich entferne den Stein auſserhalb der Erde weit von der Oberfläche derſelben. Bleibt er nun nicht über demſelben Punct der Oberfläche, ſondern entfernt er ſich von demſelben von Oſten nach Weſten, ſo folgt ebenfalls, daſs ſich die Erde

von Westen nach Osten um ihre Achse drehe. Die Wahrnehmungen in beiden Beispielen werden zum Beweise der Wirklichkeit dieser Kreisbewegung dienen. Die Veränderung des Verhältnisses zum äußsern Raume (dem bestirnten Himmel) kann hingegen nicht hinreichen, diese Achsendrehung der Erde zu beweisen, weil sie blofs eine Erscheinung ist, die von zwei in der That entgegengesetzten Gründen herrühren kann, nehmlich nicht nur von der Achsendrehung der Erde, sondern auch von einem wirklichen Kreislaufe der Sterne am Himmel um die Erde. Also ist der Kreislauf des gestirnten Himmels nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erscheinungen dieser Veränderungen, den dynamischen Kräften, abgeleitetes Erkenntnifs, d. i. nicht Erfahrung. Die Kreisbewegung einer Kugel um ihre Achse im absoluten Raum ist aber dennoch keine absolute Bewegung, ob sie gleich keine Veränderung des Verhältnisses zum empirischen Raume ist, sondern eine continuirliche Veränderung der Verhältnisse der Materien zu einander. Sie wird zwar im absoluten Raume vorgestellt, aber ist dennoch wirklich nur relative, und sogar darum allein wahre Bewegung. Denn ein jeder Theil einer so bewegten Materie, als z. B. der Erde (ausserhalb der Achse) ist, bestrebt sich wechselseitig continuirlich von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegen über liegenden zu entfernen. Allein die Wirkung dieses Bestrebens wird continuirlich durch den Zusammenhang der Theile und die ursprüngliche Anziehungskraft wieder aufgehoben. Wenn also gleich keine Veränderung des äußsern Verhältnisses der Theile des Beweglichen erfolgt, mithin keine Bewegung eigentlich e r s c h e i n t; so ist darum doch diese Bewegung im absoluten Raume nach m e c h a n i s c h e n und d y n a m i s c h e n Gesetzen der Erfahrung wirklich. Gesetzt also, man wüßste die Gröfse der Kraft, mit welcher die Schwere allein auf der Erde wirken würde, fände sie aber nicht bei den Erfahrungen, die man darüber anstellte, sondern eine Wirkung, die weit weniger Kraft voraussetzte, so würde dieser Abgang von der Mittelpunctsfliehkraft herrühren, die durch den Um-

ſchwung der Erde bewirkt wird, und die alſo die Wirkung der Schwere vermindert. Hieraus würde man folglich auf den Umſchwung der Erde um ihre Achſe, oder die Achſenumdrehung der Erde, nach den mechaniſchen Geſetzen der Erfahrung, ſchlieſsen müſſen. Da nun hier keine dynamiſche, oder bloſs aus der Materie entſpringende, Urſache die Theile derſelben von dem Mittelpunkte wegtreibt, ſondern eine Wirkung wahrgenommen wird, die nur aus einer mechaniſchen, d. i. aus der Bewegung der Materie entſpringenden Kraft entſteht, ſo iſt hier zwar eine Bewegung in dem leeren oder abſoluten Raume wirklich, die aber doch auf einen relativen, nehmlich den innerhalb der bewegten Materie beſchloſſenen Raum bezogen wird (N. 150.).

III. Lehrſatz. In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anſehung eines andern bewegend iſt, iſt eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung nothwendig. (N. 144.)

Beweis. Es wird hier das Geſetz der Mechanik vorausgeſetzt: in aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Den Beweis dieſes Lehrſatzes findet man in dem Artikel Gegenwirkung. Da alſo die Bewegung beider Körper auf Urſachen beruhet, ſo iſt ſie wirklich. Die Wirklichkeit dieſer Bewegung beruhet aber nicht, wie im vorhergehenden Lehrſatze, auf dem Einfluſſe äuſserer Kräfte, in welchem Falle ſie bloſs zufällig wäre, ſondern folgt bloſs aus dem Begriffe des Verhältniſſes des Bewegten im Raume zu jedem andern durch ihn Beweglichen, vermöge jenes mechaniſchen Lehrſatzes, unmittelbar und unvermeidlich, ſo daſs das Gegentheil nicht möglich iſt. Folglich iſt eine entgegengeſetzte und gleiche Bewegung des Körpers, der von einem andern bewegt werden ſoll, nothwendig (N. 145).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik, denn er lehrt, was nothwendig iſt, wenn äuſsere Urſachen, oder mechaniſche Kräfte Bewegungen wirken ſollen (N. 145.)

Anmerkung 2. Die Wahrheit der wechfelfeitig entgegengefetzten und gleichen Bewegung zweier Körper zu zeigen, bedarf es weder eines empirifchen Raums, wie im erften Lehrfatze, noch einer Erfahrung, von der auf einen dynamifchen Einflufs gefchloffen wird, wie im zweiten Lehrfatze. Es mufs fo feyn, weil die blofsen Grundkräfte der Materie, die Zurückftofsungs- und Anziehungskraft, es nothwendig machen. Der blofse Begriff der relativen Bewegung, dafs fie nehmlich Veränderung der Verhältniffe zu einem gegebenen Raume ift, bringt es fchon mit fich, dafs fich zum Beifpiel eine Stelle im Raume dem Körper in entgegengefetzter Richtung um eben fo viel nähern mufs, als der Körper fich diefer Stelle nähert. Gefetzt nun, an der Stelle des Raums ift ein Körper, der vermöge feiner Grundkräfte anziehen und zurückftofsen kann. Wenn wir nun auch nicht erfahren könnten, welcher von den beiden Körpern fich dem andern nähere, fondern beide in einen abfoluten Raum fetzten, z. B. fo, dafs der Raum zwifchen beiden Körpern zwar kleiner oder gröfser werden könnte, aber es weiter keine Körper umhergäbe, alfo zwar Erfcheinung von relativer Bewegung möglich wäre, aber doch beide Körper im abfoluten Raume, d. h. wie fie fich wirklich bewegen, betrachtet werden müfsten; fo mufs, wenn der eine Körper fich bewegt, und vermöge feiner Anziehungskraft den andern zieht, der andere, nach dem mechanifchen Gefetze der gleichen Wechfelwirkung, den erftern gerade um fo viel wieder ziehen, als er gezogen wird. Hieraus folgt, dafs jeder Körper fich dem andern, wenn übrigens alles gleich wäre, (alfo von der Gröfse der Maffe und mechanifchen Bewegung, durch einen rhaltenen Stofs, abftrahirt,) gleich viel, nur in entgegengefetzter Richtung, nähern müfste. Eben fo verhält es fich auch mit der Zurückftofsung, um fo viel ein Körper den andern ftöfst, um eben fo viel mufs er auch, vermöge des mechanifchen Gefetzes der Wechfelwirkung, von dem andern geftofsen werden, folglich mufs die hieraus entfpringende Bewegung gleich feyn, beide Körper müffen fich alfo bewegen und in entgegengefetzter Richtung von einander gleich viel entfernen; gefetzt, dafs man auch dar-

über keine Erfahrung anftellen könnte, welcher Körper fich bewegt (N. 153.).

Hieraus folgt, dafs das eigentlich keine abfolute Bewegung ift, wenn ein Körper in Anfehung eines andern im abfoluten oder leeren Raum als bewegt gedacht wird. Die Bewegung wird hier nehmlich nicht im Verhältnifs auf den fie umgebenden, fondern auf den zwifchen ihnen befindlichen Raum gedacht. Diefer ift aber empirifch, denn er erfcheint als ein Raum, der vermindert oder vergröfsert wird, und die Bewegung ift alfo in diefer Rückficht wieder relativ. Abfolute Bewegung würde alfo nur diejenige feyn, die einem Körper ohne ein Verhältnifs auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine folche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Syftems aller Materie. Denn, wenn aufser einer Materie noch irgend eine andere, felbft durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, fo würde die Bewegung fchon relativ feyn. Daraus folgt alfo, dafs wenn man ein Bewegungsgefetz nur fo beweifen kann, dafs beim Gegentheil die geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes folgen würde, das Bewegungsgefetz apodictifch bewiefen feyn würde. Denn fonft würde man eine abfolute Bewegung annehmen müffen, welches eine Bewegung der Materie als Dinges an fich wäre, nehmlich eine Bewegung, die wirklich fei und doch nie erfahren werden könnte; welches nur dann denkbar ift, wenn die Materie, auch aufser dem Felde der Erfcheinungen, als ein Ding an fich, vorhanden wäre, welches aber dem kritifchen Idealismus widerfpricht. So kann z. B. das Gefetz des Antagonismus in aller Gemeinfchaft der Materie durch Bewegung oder der Widerftreit, d. i. die Wechfelwirkung der bewegten Materie bewiefen werden. Denn gefetzt, es gäbe die geringfte Abweichung von diefem Gefetze, fo würde z. B. der eine Körper den andern, der diefem Gefetz nicht unterworfen wäre, ziehen, da nun diefer nicht eben fo fehr wieder zöge, fo würde der Punct, in welchem man fich die ziehende Kraft beider Körper vereinigt denken mufs, und den man den gemeinfchaftlichen Mittelpunct der Schwere nennt, jeden Augenblick fich verändern, weil beide Körper, die fich nähern oder entfernen, nicht

gleich auf einander wirken, und des einen Wirkung folglich nicht so zunehmen würde, als die des andern. Da nun dieses bei allen Weltkörpern statt finden würde, wenn auch nur einer unter ihnen dem Gesetze des Antagonismus nicht unterworfen wäre, so würde der Schwerpunct des ganzen Weltgebäudes rücken, und so dasselbe selbst, wenigstens eine Zeit hindurch eine geradlinigte absolute Bewegung bekommen, welches unmöglich ist. Eine solche Bewegung, folglich die Unmöglichkeit eines Gesetzes, das dem des Antagonismus entgegenstehet, ist also nicht einmal denkbar. Dagegen läſst es sich wohl denken, daſs das ganze Weltgebäude sich um eine gemeinschaftliche Achse drehe, wodurch dasselbe an seiner Stelle bleibe, allein es würde, so viel man bis jetzt absehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen seyn, dieses anzunehmen (N. 153.).

Uebrigens sieht man deutlich, daſs die vorhergehenden drei Lehrsätze die Bewegung der Materie in Ansehung der drei Categorien der Modalität bestimmen, nehmlich in Ansehung

1. der Möglichkeit und Unmöglichkeit; nehmlich daſs die geradlinigte Bewegung des Körpers im ruhenden relativen Raume, oder die gleiche, aber entgegengesetzte, Bewegung des relativen Raums bei der Ruhe des Körpers im absoluten Raume gleich möglich, aber die geradlinigte Bewegung der Materie im absoluten Raum ohne Beziehung auf einen relativen Raum unmöglich ist;

b. des Daseyns und Nichtseyns; nehmlich daſs wenn die Kreisbewegung einer Materie da ist, nicht etwa eine gleiche entgegengesetzte Kreisbewegung des relativen Raums eben so wohl da ist.

c. der Nothwendigkeit und Zufälligkeit; nehmlich daſs wenn ein bewegter Körper einen andern bewegt, der letzte dem erstern nothwendig eben so viel Bewegung mittheilen muſs; daſs aber die Bewegung des bewegten Körpers selbst, die auf äuſsern Kräften, und nicht auf der Zurückwirkung eines andern durch ihn bewegten Körpers beruhet, zufällig ist (N. 145.).

Auf die verfchiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte beziehen fich auch die verfchiedenen Begriffe vom leeren Raume.

a. Der leere Raum in phoronomifcher Rückficht, das ift derjenige, den ich mir bei jeder Bewegung vorftellen mufs, und der auch der abfolute Raum heifst, follte billig nicht ein leerer Raum genannt werden. Denn ein leerer Raum ift ein Raum, den ich wahrnehmen kann; aber der abfolute Raum exiftirt nicht, er ift nur die Idee von einem Raume, bei deffen Vorftellung ich alle Materie, die ihn zum Gegenftand der Wahrnehmung machen könnte, wegdenke. Diefen abfoluten Raum mufs ich mir vorftellen, um den materiellen oder empirifchen Raum noch als beweglich in ihm zu denken. Denn dadurch allein wird es nur erft möglich, die Bewegung eines Körpers nicht blofs einfeitig, als abfolutes Prädicat des Körpers, fondern jederzeit wechfelfeitig, blofs als ein Prädicat zu denken, das fich auf den, den Körper umgebenden, Raum bezieht.

b. Der leere Raum in dynamifcher Rückficht ift derjenige, der nicht erfüllet ift, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widerftehet. Er kann nun feyn, entweder

α. der leere Raum in der Welt *(vacuum mundanum)* der von Materie oder Körpern umgeben ift; und der wieder ift, entweder

1. der zerftreute *(vacuum diffeminatum)*, der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht; oder

2. der gehäufte *(vacuum coaceruatum)*, der die Körper von einander abfondert; oder

β. der leere Raum aufser der Welt *(vacuum extramundanum)*, der das ganze Syftem der Materie oder Körper umgiebt.

Diefe ganze Unterfcheidung beruhet alfo auf dem Unterfchied der Plätze, die man dem leeren Raume in der Welt anweifet. Sie ift daher nicht wefentlich, fon-

dern nur zufällig. Aber ſie wird doch in verſchiedener Abſicht gebraucht. Der zerſtreuete leere Raum in der Welt wird gebraucht, um den ſpecifiſchen Unterſchied der Dichtigkeit der Körper abzuleiten, indem man ſagt, daſs der Körper ſpecifiſch dichter ſei, als ein andrer Körper, der weniger leere Zwiſchenräume habe. Der gehäufte leere Raum in der Welt wird gebraucht, um zu zeigen, wie es möglich ſei, daſs ſich die Weltkörper ohne allen Widerſtand im Weltraume bewegen Kant zeigt übrigens hypothetiſch, daſs auch der leere Raum in dynamiſcher Rückſicht nicht exiſtire, ſ. Raum, leerer.

c. Der leere Raum in mechaniſcher Rückſicht iſt das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verſchaffen. Kant zeigt auch, daſs es nicht nöthig ſei, ihn, um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen, anzunehmen, ſ. Raum, leerer (N. 154. ff.).

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ.
Gehler Phyſik. Wörterbuch. Art. Bewegung.

Bewegung

als Handlung des Subjects ſ. Ausdehnung, 2. und Bewegungsvermögen.

Bewegungsgrund

des Wollens, *motivum*, *motif*. Der objective Grund des Wollens wird ſein Bewegungsgrund genannt. Dieſer objective Grund iſt ein in etwas auſſer dem wollenden Subject, alſo in einem Object liegender Grund, welcher die Erkenntniſs bewirkt, daſs der Gegenſtand ein Object des Begehrens ſei (ſ. Triebfeder). Der Bewegungsgrund iſt entweder *a priori* oder empiriſch, je nachdem er allgemein und nothwendig, oder zufällig, z. B. unter gewiſſen Bedingungen, gilt.

2. Ein Begehren, welches bloſs durch einen ſinnlichen Trieb bewirkt wird, hat gar keinen Bewegungs-

grund. So hat der Hund, der dem Wilde nachläuft, nie einen Bewegungsgrund. Die Menfchen handeln oft nach ihren Trieben, und die Erkenntnifs des Gegenftandes hat dann wenig Einflufs auf ihr Begehren. Die Wirkung der Befchaffenheit des Subjects auf fein Begehren, dafs daffelbe ein Object begehret, heifst die Triebfeder.

3. Der Bewegungsgrund kann auch rein oder gemifcht feyn. Rein ift er, wenn er gänzlich *a priori* ift, folche find allein die moralifchen Gefetze. Vermifcht ift er, wenn zugleich etwas Empirifches fich mit einmifcht, z B. wenn das Subject aufser dem, dafs es etwas für feine Pflicht erkennt, auch mit darauf fiehet, dafs das Wollen deffelben ihm Nutzen ftiften kann.

4. Der Bewegungsgrund ift entweder gut oder böfe, moralifch oder unmoralifch, je nachdem der zu begehrende Gegenftand als durch das Gefetz geboten oder verboten erkannt wird. Der Bewegungsgrund nicht zu ftehlen, weil es verboten, ift moralifch, der Bewegungsgrund zu ftehlen, weil der reiche Mann, der beftohlen werden foll, doch genug hat und wenig braucht, ift unmoralifch. Der Bewegungsgrund nicht zu ftehlen, weil es Schande macht, ift empirifch; der Bewegungsgrund nicht zu ftehlen, blofs darum, weil, wenn es erlaubt wird, alles Eigenthum und damit das Stehlen felbft aufhören würde, folglich das Verbot zu ftehlen allgemein und nothwendig gilt, ift *a priori* und rein. Der Bewegungsgrund nicht zu ftehlen, weil es unmoralifch und zugleich entehrend ift, ift vermifcht.

5. Man fagt wohl auch, ein vernünftiger Bewegungsgrund. Ift hier das vernünftig dem unvernünftig entgegengefetzt, fo heifst es fo viel, als ein Bewegungsgrund, den die Vernunft billigt. Ift aber das vernünftig dem finnlich entgegengefetzt, fo ift der Zufatz überflüfsig, denn es giebt keine finnlichen Bewegungsgründe, fie find alle vernünftig oder aus der Vernunft entfprungen. Denn es gehört zum Wefen des Bewegungsgrundes, dafs das Object durch Erkenntnifs

Grund des Begehrens wird, welches Vernunft, als den Geburtsort des Bewegungsgrundes, obwohl nicht als der Erkenntnifs, vorausfetzt. Ein finnlicher Grund des Begehrens hingegen ift eine fubjective Befchaffenheit des wollenden Subjects, z. B ein Naturtrieb, als Grund des Begehrens eines Objects, fetzt blofs Sinnlichkeit als den Geburtsort des Beftimmungsgrundes voraus, und heifst Triebfeder (G. 63).

Bewegungsvermögen

der Seele, *facultas locomativa*, *faculté de l'ame de mouvoir la matière.* Das Vermögen der Seele, die Materie willkührlich in Bewegung zu fetzen, durch ihre virtuelle Gegenwart, f. Gegenwart der Seele. Aufser der Bewegung der Materie durch dynamifche und mechanifche (f. Bewegung) Kräfte einer andern Materie, giebt es nehmlich noch eine Bewegung der Materie, durch die blofse Willkühr des mit der Materie verbundenen Lebensprincips. Wenn ich z. B. einen Arm willkührlich, und ohne ein anderes Glied zu Hülfe zu nehmen, aufhebe, fo gefchieht das nicht dadurch, dafs ihn ein andrer Körper mechanifch ftöfst oder in die Höhe drückt, auch nicht dadurch, dafs er durch irgend eine Materie angezogen wird, fondern es gefchieht durch eine Kraft des vorftellenden Vermögens in uns, das durch feine Einwirkung dem Arm gegenwärtig ift, und ihn in Bewegung fetzt. Kant erwähnt diefes Bewegungsvermögens nur bei Gelegenheit der Sömmeringfchen Entdeckung über das Organ der Seele (S. III, 561.). Ich will hiervon Gelegenheit nehmen, eine Erklärung des Phänomens, dafs die Materie, ohne alle Einwirkung einer andern Materie, blofs durch ein im innern Sinne befindliches Princip bewegt werden kann, vorzutragen.

2. Man hat bekanntlich drei Systeme erfunden, die Einwirkung der Seele auf den Körper zu erklären: das der gelegentlichen Urfache (Occafionalismus), der vorherbeftimmten Harmonie (Harmonia praefta-

bilita) und des phyſiſchen Einfluſſes (Influxus phyſicus).

Alle drei Theorien ſetzten voraus, daſs beides, Körper und Seele, Dinge an ſich ſind, und ſo muſsten ſie nothwendig an der abſoluten Ungleichartigkeit beider Gegenſtände, des Körpers und der Seele, ſcheitern. Der kritiſche Idealismus allein erprobt auch hier ſeine Wahrheit, und beantwortet die Frage, wie iſt es möglich, daſs auf einen bloſsen, mit einem Willen verknüpften, Gedanken eine Bewegung der Materie erfolge?

3. Nach dem kritiſchen Idealismus nehmlich iſt der Raum, mit den in demſelben befindlichen Körpern, nicht wirklich ſo auſser uns vorhanden, daſs wenn es keine ſolche Weſen gäbe, die nach der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens erkennen, es dennoch Raum und Körper gäbe (ſ. Anſchauung). Sondern der Raum iſt eine aus der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens entſpringende, nothwendige Vorſtellung, die allen übrigen Vorſtellungen der Art, welche wir äuſserliche nennen, nothwendig zum Grunde liegt. Alles alſo, was im Raume iſt, iſt nicht etwas, was auch auſser unſrer Vorſtellung als ausgedehnt, den Raum erfüllend u. ſ. w. vorhanden iſt; denn wenn der Raum mit dem Weſen, in deſſen Erkenntniſsvermögen er ſeinen realen Grund hat, wegfällt, ſo fallen auch damit alle Körper als ſolche weg, ſo kann nichts ſtatt finden, was einen Raum erfüllt, oder ſich im Raume bewegt. Alle Körper, und alle ihre Veränderungen, die nichts anders als Bewegungen ſind, ſind daher eben ſowohl Vorſtellungen unſers Gemüths, als diejenigen Vorſtellungen, die wir Gedanken nennen. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs ſie durch verſchiedene Sinne möglich werden, daher wir ſagen müſſen, daſs die Körper Vorſtellungen des Gemüths im äuſsern Sinne, die Gedanken aber Vorſtellungen des Gemüths im innern Sinne ſind.

4. Der Raum, mit allem, was wir in demſelben anſchauen, iſt eine Beſtimmung unſers Gemüths, und

gehört daher selbst mit zu unserm innern Zustande, und hieraus folgt schon, daſs Gedanke und Körper nicht so ungleichartig sind, als sie dem ersten Ansehen nach scheinen. Sie sind beide Vorstellungen des Gemüths, nur in zwei verschiedenen Sinnen, von denen aber der innere Sinn den äuſsern mit umfaſst, daher alles, was sich im Raume befindet, auch in der Zeit ist, aber nicht umgekehrt. Gedanken und Körper unterscheiden sich freilich dadurch, daſs die erstern ihren Inhalt von dem äuſsern Sinne erhalten, dahingegen der Körper seinen Inhalt (die Materie, die den Raum des mathematischen Körpers erfüllt) dadurch erhält, daſs das Gemüth durch einen Gegenstand afficirt wird, ohne daſs wir den Grund davon weiter angeben können. Denn sollten wir das können, so müſsten wir nothwendig einen dritten Sinn haben, der dem äuſsern Sinne seinen Stoff lieferte, aber den Stoff seiner Vorstellungen doch wieder aus unmittelbaren Affectionen des Gemüths erhalten müſste, und so ins Unendliche.

5. Die Seele, oder dasjenige Subject des innern Sinnes, in dem ich mir alle Vermögen des innern Sinnes, z. B. Anschauungsvermögen, Denkkraft, u. s. w. vereinigt denke, hat, wie die Materie, eine wesentliche Grundkraft, welche wir die Vorstellungskraft nennen wollen. Diese Kraft unterscheidet sich von den Grundkräften der bloſsen leblosen Materie (Anziehungs- und Zurückstoſsungskraft) durch ihre Spontaneität. Bei der Materie wirken nehmlich die Grundkräfte derselben durch ihre bloſse Natur, bei der Seele hingegen nach Willkühr, oder es hängt von der Seele ab, ihre wesentliche Grundkraft zu äuſsern. Diese Vorstellungskraft nun wirkt in zweierlei Sinnen, aber in einem jeden, nach der verschiedenen Natur desselben, verschieden. Im innern Sinne wirkt sie Gedanken, die Vorstellungen des innern Sinnes, im äuſsern Sinne wirkt sie Bewegungen, die man die Vorstellungen des äuſsern Sinnes nennen kann. Da der Raum, mit allem, was er enthält, eine Bestimmung des Gemüths, und daher zugleich im innern Sinne ist, so erklärt sich nun, warum jede Bewegung durch Spontaneität des

Gemüths auch Gedanken, oder Vorſtellungen im innern Sinne, vorausſetzt *). Veränderung iſt alſo der Hauptbegriff deſſen, was die ſelbſtthätige (ſpontanee) Kraft des Gemüths wirkt, der Gegenſtand dieſer Veränderung iſt eine Vorſtellung, und dieſe Vorſtellung entweder ein Gedanke im innern Sinne, oder eine Bewegung im äuſsern Sinne. Und ſo iſt das Bewegen nichts anders als ein Denken im äuſsern Sinne, ſo wie das Denken nichts anders iſt, als ein Bewegen im innern Sinne.

6. Uebrigens findet bei dieſer Erklärung, die das Bewegungsvermögen zu einer weſentlichen Grundkraft macht, eben die Schwierigkeit ſtatt, die bei jeder Grundkraft ſtatt findet, man kann nicht die Möglichkeit derſelben begreifen. Denn ſollte man das können, ſo müſste ſie von einer andern Kraft abgeleitet werden, und folglich keine Grundkraft ſeyn. Daſs aber die Kraft, die den Körper eines Menſchen belebt, im innern Sinne liegt, iſt keine Behauptung durch einen Fehler des Erſchleichens (*vitium ſubreptionis*) wie Baumgarten meint (Metaphyſik §. 541.) ſondern richtig geſchloſſen. Denn, die erſte Urſache der Bewegung kann nicht in der Materie liegen, ſonſt müſste ſich die Materie wider alle Geſetze der Natur ſelbſt bewegen können, und Spontaneität haben. Folglich liegt die erſte Urſache der Bewegung nicht im äuſsern Sinne. Alſo bleibt nichts anders übrig, als ſie im innern Sinne zu ſuchen. Nun iſt die Bewegung ſelbſt keine Begebenheit eines Dinges an ſich, folglich die Veränderung einer Erſcheinung, die ihren Grund im innern Sinne hat. Nun iſt aber nach dem kritiſchen Idealismus die Veränderung einer Erſcheinung nichts anders als eine objective Vorſtellung, d. h. eine ſolche, die ihren Grund zugleich in einer ſolchen Afficirung des Gemüths

*) Es wirkt auch jeder Gedanke im innern Sinne eine Bewegung im äuſsern, aber dieſe Bewegung iſt nicht willkührlich, und gehet in den innern Theilen des Körpers, dem Gehirn, Nerven u. ſ. w. vor ſich. S. Burke, 8.

hat, die ſie für Jedermann gültig macht. Folglich iſt im Gemüth eine Kraft (nicht nur ſubjective Vorſtellungen oder Gedanken, ſondern auch) objective Vorſtellungen oder Bewegungen zu wirken.

7. Darum wirkt aber jene Kraft im Gemüth nicht alle objective Vorſtellungen, denn ob ſie wohl meinen Körper bewegt, ſo kann ſie ihn doch nicht hervorbringen. So wie aber beim Denken und Anſchauen gewiſſe Grundvorſtellungen durch das Denken und Anſchauen ſelbſt entſtehen, nehmlich die Ideen, Categorien und Formen der Sinnlichkeit, die jeden andern Gedanken und jede Anſchauung erſt möglich machen; ſo liegen bei der Afficirung des Gemüths auch gewiſſe Grundafficirungen zum Grunde, und die Materie der Anſchauung, die durch dieſe Afficirungen verurſacht wird, giebt unſer eigener Körper. Soll daher unſere Seele Bewegung wirken, oder im äuſsern Sinne durch ihre Kraft (virtuell) gegenwärtig ſeyn, ſo muſs es durch unmittelbare Bewegung derjenigen Materie geſchehen, welche in jener Grundafficirung des Gemüths gegründet iſt, das iſt, durch Bewegung ihres Körpers. Der Körper iſt daher (im äuſsern Sinne) dem Bewegungsvermögen der Seele eben ſo nothwendig, als die Formen des Raums und der Zeit, und die Categorien dem Anſchauungsvermögen und der Denkkraft derſelben. Obwohl alſo der Körper des Menſchen keine Anſchauung *a priori* iſt, welches keinen Sinn giebt, da *a priori* und *a poſteriori* nur Begriffe ſind, die beim Denken und Erkennen Bedeutung haben; ſo iſt er doch die *conditio ſine qua non* bei aller Bewegung, die durch eine im innern Sinne befindliche Kraft gewirkt wird. Unſer Körper iſt daher für uns ein ſolcher nothwendiger Beziehungspunct in Anſehung der ganzen materiellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Bewegungen, als unſre Formen des Anſchauens und Denkens in Anſehung der intellectuellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Vorſtellungen. Ich nehme aber hier intellectuelle Welt und Vorſtellungen in dem weiteſten Sinne, ſo daſs ich unter der erſtern den Inbegriff aller möglichen Erkenntniſs, und unter

den letztern jede Vorſtellung, die dazu hinwirkt, alſo ſelbſt Anſchauungen verſtehe, ſ. Animalität.

Beweis,

probatio, *argumentatio*, *probation*, *argumentation*, iſt die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem objectiven Grunde.

I.

Theorie des Beweiſes.

1. Ein jeder Beweis muſs überzeugen, oder wenigſtens auf Ueberzeugung wirken; das iſt das Weſen des Beweiſes. Wenn wir nehmlich etwas für wahr halten, ſo kann die Urſache dieſes Fürwahrhaltens

a. in der Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſelbſt liegen, von dem ich etwas für wahr halte; dann muſs ein Jeder, der dieſe Beſchaffenheit erkennt, daſſelbe für wahr halten, was wir für wahr halten. Dasjenige aber, woraus wir die Wahrheit erkennen, heiſst der Grund unſers Fürwahrhaltens, und da dieſer Grund in der Sache ſelbſt liegt, und daher bei Jedermann, der ihn erkennt, dies Fürwahrhalten hervorbringen muſs, ſo iſt der Grund objectiv. Ein Fürwahrhalten nun um eines ſolchen objectiven Grundes willen heiſst Ueberzeugung. Folglich muſs ein jeder Beweis überzeugen. Geſetzt aber, er überzeugte nicht, ſo kann er entweder dieſen Namen gar nicht führen, oder wir ſagen von ihm, er ſei ein Beweis, der nicht überzeugt. Im letztern Falle muſs er wenigſtens auf Ueberzeugung wirken, d. i. das Fürwahrhalten aus objectiven Gründen nach und nach hervorbringen.

Der Grund unſers Fürwahrhaltens eines Satzes kann ber auch

b. in uns ſelbſt liegen, in unſrer eigenen Beſchaffenheit. Dann iſt es nicht möglich, daſs ein Jeder das für wahr halte, was wir für wahr halten, wenn er nicht die nehmliche Beſchaffenheit hat, aus der unſer Fürwahrhalten entſteht. Der Grund unſers Fürwahrhaltens iſt dann ſubjectiv, oder liegt nicht im Ob-

ject, dem Gegenſtande, von dem ich etwas für wahr halte, ſondern in dem Subject, das etwas für wahr hält. Eine Fürwahrhaltung aber um eines ſolchen ſubjectiven Grundes willen heiſst Ueberredung. Die Ableitung einer Wahrheit von einem ſubjectiven Grunde verdient daher nicht den Namen eines Beweiſes. Sie überführt den Verſtand nicht, ſondern berückt ihn. Der Beifall, den der Verſtand dem Satze giebt, gründet ſich alsdann auf einen bloſsen Schein; denn der Grund, der uns zum Beifall beſtimmt, liegt nicht in der Sache, von der nur etwas bewieſen wird, ſondern in mir. Ich erkenne dann nicht die Wahrheit, weil ich keinen Erkenntniſsgrund habe, der allemal objectiv iſt, und der, weil die Erkenntniſs vermittelſt des Verſtandes, des Werkzeuges zum Erkennen, von ihm abgeleitet werden kann, auch ein logiſcher Grund heiſst; ſondern ich fühle dann gleichſam die Wahrheit, es iſt, als ſei das Gegentheil gegen mein Gefühl, welches z. B. aus der langen Gewohnheit, aus einem Intereſſe u. ſ. w. entſpringt. Ein ſolches Gefühl iſt aber kein Erkenntniſsgrund, ſondern etwas Subjectives, das nicht im Verſtande, ſondern in der ſinnlichen Beſchaffenheit des erkennenden Subjects liegt. Daher iſt das nun kein logiſcher Erkenntniſsgrund des Fürwahrhaltens, ſondern ein bloſs äſthetiſcher Beſtimmungsgrund des Beifalls. Wer nun das, was ein ſolcher äſthetiſcher Grund erzwingen kann, den Ausſpruch, ich möchte, daſs dies wahr wäre, für das, was ein logiſcher Grund wirklich erzwingt, den Ausſpruch, das iſt wahr, hält, deſſen Beifall gründet ſich auf einen Schein, und iſt Ueberredung, aber nicht Ueberzeugung.

Die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem ſubjectiven Grunde kann man daher einen Scheinbeweis nennen. Ein Beiſpiel eines ſolchen Scheinbeweiſes finden wir in der natürlichen Theologie, d. i. in der vermeintlichen Wiſſenſchaft von einer verſtändigen Welturſache aus Vernunftgründen. Der Satz, den man in derſelben beweiſen will, heiſst:

Es exiſtirt eine verſtändige Welturſache.

Beweis: In der Welt iſt allenthalben eine unausſprechliche Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweck-

mäfsigkeit und Schönheit. Dies kann aus einer mechanifchen Entftehung der Welt, ohne Zwecke, nicht begriffen werden. Folglich mufs eine nach Zwecken handelnde, d. i. verftändige Urfache der Urheber der Welt feyn.

Diefer Beweis ift aber, nach logifcher Strenge, eigentlich nur ein Scheinbeweis. Diejenigen, die fich deffelben bedienen, können die gute Abficht dabei haben, diejenigen, die keines fcharfen und tiefen Nachdenkens fähig find, dadurch zu einem feften Glauben an Gott zu führen. Wollen fie aber durch denfelben vom Dafeyn Gottes überzeugen, fo erkennen fie entweder felbft die Schwäche diefes Scheinbeweifes nicht, oder verhehlen folche vorfätzlich, welches, ob es wohl in der beften Abficht gefchehen mag, doch von Seiten der Moralität nicht gebilligt werden kann.

In der menfchlichen Vernunft liegt die Regel: dafs man die Principien nicht ohne Noth vervielfältigen müffe (f. Affinität). Daraus entfteht ein Hang derfelben

a. da, wo es nur ohne Widerfpruch gefchehen kann, fich ftatt vieler Principien ein einziges zu denken;

b. wenn in einem folchen Princip einige oder viele Erforderniffe find, die dazu dienen, einen Begriff von diefem Princip abzuleiten, fich alle übrigen Erforderniffe hinzuzudenken, um den Begriff dadurch willkührlich zu ergänzen. Diefes Hanges der Vernunft, der folglich etwas Subjectives ift, macht fich nun derjenige zu Nutze, welcher obigen Scheinbeweis führt. Er gewinnt den Beifall für feinen Satz dadurch, dafs er, ftatt vieler verftändigen Urfachen der grofsen Menge zweckmäfsig eingerichteter Dinge in der Welt, eine einzige verftändige Urfache angiebt. Dies gefällt, weil es obigen Hange a. fo fehr gemäfs ift. Er zeigt ferner überall in der Welt Wirkungen, die von einem grofsen Verftande, grofser Macht, grofser Güte zeugen. Und er ergänzt nun willkührlich feinen Begriff von der Welturfache, und ftellt fie als einen zureichenden Grund aller möglichen Wirkungen, felbft folcher vor, von denen wir nichts erfahren. Er fagt alfo: die

verſtändige Urſache der Welt hat alle Weisheit oder die Allweisheit, ſie hat alle Macht, oder die Allmacht, ſie iſt unendlich gütig u. ſ. w. Und dies gefällt wieder, weil es obigen Hange b. ſo ſehr gemäſs iſt. Dazu kömmt nun noch, daſs ſogar unter dieſen Eigenſchaften moraliſche befindlich ſind, wodurch unſer moraliſches Intereſſe für denſelben nicht nur rege gemacht wird, ſondern, weil unſre Vernunft, eben um unſrer moraliſchen Beſtimmung willen, des Glaubens an einen verſtändigen Welturheber bedarf (der die Welt ſo eingerichtet habe, daſs es in derſelben möglich ſei, unſre moraliſche Beſtimmung zu erreichen): auch dieſes, den moraliſch guten Menſchen zum Glauben an Gott zwingende, Bedürfniſs ſich mit einmiſcht. Und ſo verwechſelt wieder derjenige, der dieſem Scheinbeweiſe ſeinen Beifall giebt, das ihn nöthigende Bedürfniſs des Glaubens an Gott mit dem, was in dem Beweiſe objectiv gültig ſeyn ſollte, und ſo entſteht auch dadurch wieder der Schein einer Ueberzeugung, die doch nichts anders als Ueberredung iſt. Hierzu kommt endlich noch die Unmöglichkeit zu zeigen, daſs die Idee von einem verſtändigen Welturheber nicht möglich ſei, und die Kraft der Beredtſamkeit, welche ſehr leicht das Intereſſe der Moralität rege machen kann. Und ſo kann die zwingende Kraft dieſes Scheinbeweiſes ſo ſiegend ſcheinen, daſs man ihn am Ende für einen Beweis hält, der gar keiner logiſchen Prüfung bedarf, und daſs man diejenigen mit Widerwillen verabſcheuet, die einen ſolchen Beweis noch prüfen wollen, als lieſse er noch einigen Zweifel übrig. Und dennoch iſt derjenige, welcher ſagt, jedes Baumblatt überzeugt mich vom Daſeyn Gottes, durch dieſen Grund nicht überzeugt, ſondern nur überredet; denn, wie gezeigt worden iſt, ſind es folgende ſubjective Gründe, welche die Ueberredung in ihm hervorbringen:

a) der Hang zur Vereinfachung der Principien;

b) der Hang zur Ergänzung der fehlenden Erforderniſſe zur Erklärung eines Begriffs;

c) das moraliſche Intereſſe;

d) das ſich unterſchiebende Bedürfniſs eines verſtändigen Welturhebers.

Wir ſehen hieraus, daſs derjenige Beweisgrund (das Argument) für das Daſeyn Gottes, von dem wir hier reden, eigentlich in zwei ungleichartige Stücke zerfällt: nehmlich

α gehört etwas in demſelben zur phyſiſchen Teleologie oder Lehre von den phyſiſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil wir ſo vieles in der Welt zweckmäſsig eingerichtet ſinden, ſo muſs ein unendlicher Verſtand der Urheber der Welt ſeyn; eigentlich aber: ſo ſind wir vermöge des Hanges unſrer Vernunft geneigt, einen unendlichen Verſtand als Urheber alles Möglichen, was wir kennen und nicht kennen, anzunehmen; aus welchem Hange aber nicht folgt, daſs es auch wirklich einen ſolchen Urheber giebt.

β. gehöret etwas in demſelben zur moraliſchen Teleologie oder Lehre von den moraliſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil ſo vieles in der Welt ſo eingerichtet iſt, daſs nur derjenige, der den Vorſchriften des Sittengeſetzes gemäſs lebt, in der Welt Wohlfahrt genieſsen kann, ſo muſs ein verſtändiger Welturheber ſeyn; aber eigentlich: weil das Sittengeſetz in uns unbedingten Gehorſam fordert, und ich demſelben ohne Widerrede gehorchen muſs, ſo ſetzt mein Gehorſam die Möglichkeit einer Welt voraus, in der man dem Sittengeſetze gehorchen kann, und folglich einen verſtändigen Urheber derſelben, und ich ſehe daher alles, was mir wiederfährt, aus einem moraliſchen Geſichtspunct an.

Durch die Abſonderung vorſtehender beiden Stükke des phyſicotheologiſchen Beweisgrundes für das Daſeyn Gottes ſehen wir nun erſt, wo der eigentliche Nerve des Beweiſes liegt, oder warum er uns ſo gewinnt. Er liegt nehmlich in dem Stücke β., welches die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott, oder das Bedürfniſs eines Gottes für den moraliſchen Menſchen *implicite* enthält. Nehmen wir alſo dem phyſicotheologiſchen Beweiſe den moraliſchen Glaubensgrund an Gott, ſo verliert er ſeine Hauptſtütze, und er erſcheint in ſeiner ganzen lo-

giſchen Blöſse. Es iſt aber dem Philoſophen anſtändig, bei der Unterſuchung der Wahrheit von allem Subjectiven, ſei es auch das gröſste Intereſſe, zu abſtrahiren, und zu geſtehen, daſs die Vernunft zu ſchwach iſt, das Daſeyn eines überſinnlichen Weſens und alſo auch einer verſtändigen Welturſache zu beweiſen. Dafür aber wird er deſto unbefangener dasjenige zu ſeinem Zwecke benutzen, was jenem vermeintlichen Beweiſe ſo viel Beifallerzwingendes gab, nehmlich das moraliſche Bedürfniſs. Und der Grund, ich gehorche der Stimme der Pflicht, folglich kann ich mich nicht von dem Bedürfniſſe los machen, einen Gott zu glauben, iſt zwar nur ſubjectiv, aber nothwendig und daher allgemein für alle zu einer ſinnlichen Welt gehörende, der Pflicht gehorchende, Weſen. Dieſes iſt alſo zwar keine Erkenntniſs, aber ein objectiver Glaube, oder ein in der Vernunft gegründetes und eben daher allgemeines und nothwendiges Fürwahrhalten, welches den Mangel einer unmöglichen Erkenntniſs hinreichend erſetzt, und vor der ſchärfſten Prüfung Stand hält. So haben wir alſo hier, wie es ſich gebührt, das, was bloſs zur Ueberredung gehört, von dem abgeſondert, was auf Ueberzeugung wirkt, nehmlich von der Allgemeingültigkeit des Glaubens an das Daſeyn einer verſtändigen Welturſache. Und ſo muſs bei einem jeden Beweiſe das Gemüth ganz lauter ſeyn, und ohne weder auf dieſes noch jenes Intereſſe zu ſehen, bloſs die Wahrheit im Auge haben, und ſeine Gründe jederzeit der ſtrengſten Prüfung unterwerfen (U. 443. M. II., 97 .).

2. Es könnte hier nun der Einwurf gemacht werden: der moraliſche Glaubensgrund kann uns ja auch nicht vom Daſeyn Gottes überzeugen, denn er entſpringt ja eben aus einer Beſchaffenheit des glaubenden Subjects und iſt alſo ein ſubjectiver Grund. Iſt daher nicht ſeine Wirkung ebenfalls Ueberredung und nicht Ueberzeugung? Hierauf dient folgendes zur Antwort:

Ein Beweis, der wirklich überzeugen ſoll, kann zweifacher Art ſeyn:

a. entweder ein Beweis κατ' ἀλήθειαν, ein abſoluter Beweis, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was

der Gegenſtand an ſich ſei, unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen;

b. oder ein Beweis κατ' ἄνθρωπον, ein relativer Beweis, der nur für Menſchen überhaupt gültig iſt, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was der Gegenſtand für uns ſei, nach den nothwendigen Principien der Vernunft, nach welchen wir ihn beurtheilen müſſen.

Der letztere kann nicht überzeugen, wenn er auf bloſs theoretiſchen Principien beruht. Denn theoretiſche Principien ſind Erkenntniſsgründe, oder ſolche Gründe, aus denen man die Erkenntniſs eines Dinges ableitet. Liegen nun dieſe Erkenntniſsgründe in uns, und nicht in dem zu erkennenden Gegenſtande, ſo können wir nicht überzeugt werden, daſs der Gegenſtand das ſei, was er uns zu ſeyn ſcheint; wir werden höchſtens davon überredet. Beruhet aber der Beweis b. auf einem practiſchen Princip, alsdann kann er uns zum Handeln, obwohl nie zum Erkennen, hinreichend überzeugen. Der Beweis a. giebt uns alſo allein einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtande, der hinreicht zu einer richtigen Erkenntniſs von demſelben; der Beweis b. giebt uns aber dennoch einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtand, der zum Behuf unſers Handelns hinreicht. Der letztere Begriff iſt hinreichend, unſre Handlung nach dem Sittengeſetze und um deſſelben willen zu beſtimmen.

Der Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem moraliſchen Glaubensgrunde iſt ein ſolcher relativer Beweis (κατ' ἄνθρωπον). Man kann durch ihn keinesweges erkennen, daſs Gott exiſtirt, aber man kann durch ihn begreifen, wie es möglich ſei, ſittlich zu handeln, nehmlich unter der Vorausſetzung der, obwohl unbegreiflichen, Exiſtenz einer vernünftigen Welturſache, eine Exiſtenz, die daher die practiſche Vernunft, dadurch, daſs ſie uns das Sittengeſetz vorſchreibt, der theoretiſchen Vernunft anzunehmen aufdringt, und die daher auch ein Poſtulat, oder eine objective gültige Forderung der practiſchen Vernunft, heiſst. Dieſer Beweis überredet alſo nicht bloſs, denn er beruhet nicht auf ſubjectiven Gründen der Erkenntniſs, ſondern er wirkt auch Ueberzeugung, denn

er beruhet auf objectiven oder allgemeingültigen Gründen des Handelns, die zwar nicht zur Gewissheit der Erkenntniss hinreichend sind, aber dennoch die Ueberzeugung immer mehr bewirken, je wirksamer die unbedingten Gründe des Handelns, die Gesetze der Moralität, werden (U. 446. M. II. 973.).

3. Alle theoretischen Beweisgründe, d. h. diejenigen, welche eine gewisse Erkenntniss des zu beweisenden Satzes hervorbringen sollen, reichen, nach der Abnahme des Grades ihrer Gewissheit geordnet, zu, entweder

a) zum Beweise durch logisch-strenge Vernunftschlüsse; oder

b) zum Schlusse nach der Analogie; oder

c) zur wahrscheinlichen Meinung; oder endlich

d) zur Hypothese.

Der Satz:

es giebt einen moralischen Welturheber,

kann durch keinen dieser vier Beweisgründe zur theoretischen Ueberzeugung, oder einer solchen, die auf objectiven Erkenntnissgründen beruhete, gebracht werden (U. 447. M. II. 974.).

a. Was den logisch-gerechten Beweis betrifft, so besteht derselbe darin, dass der Satz, der bewiesen werden soll, entweder

α. unmittelbar empirisch dargestellt wird. So wird in der Naturlehre ein Gegenstand, um ihn kennen zu lernen, beobachtet, und Schröter behauptet z. B. ganz richtig, der Mond hat solche Vertiefungen mit einem sie umgebenden Wallgebirge, dass unsre höchsten Berge darin stehen könnten, denn ich habe sie gesehen und gemessen. So macht man ferner Experimente oder Versuche, um einen Gegenstand kennen zu lernen, wie z. B. die elektrischen Versuche, um die Natur des Blizzes zu erforschen. Die Existenz der moralischen Weltursache lässt sich aber weder durch Beobachtung noch Experimente auffinden, weil diese Weltursache kein Theil der Welt seyn kann, indem sie sonst eine Erscheinung

(ein Gegenstand in unsern Sinnen) und kein für sich bestehendes, von unsern Vorstellungen ganz unabhängiges Ding an sich wäre.

β oder es wird durch, einen oder mehrere, strenge logische Vernunftschlüsse hergeleitet, daſs der Satz wahr ist. Wenn z. B. das Daseyn des Gegenstandes A bewiesen werden soll, so wird dasselbe gemeiniglich aus seiner Wirkung vermittelst zweier Vordersätze abgeleitet:

1. Von Allem, was da ist, oder existirt, muſs eine Ursache vorhanden seyn oder gewesen seyn.
2. Nun existirt der Gegenstand B.

Folglich muſs eine Ursache des Gegenstandes B, die wir den Gegenstand A nennen, vorhanden seyn, oder doch einmal vorhanden gewesen seyn. Dieser Schluſs ist ganz richtig. Soll er aber etwas beweisen, so muſs jeder Vordersatz wieder bewiesen werden. Da ist nun nichts leichter, als den zweiten Vordersatz, der auch der Untersatz genannt wird, zu beweisen. Weil ich nur das Daseyn des Gegenstandes B in der Erfahrung zeigen oder empirisch darstellen darf (nach α). Aber der erste Vordersatz, welcher auch der Obersatz heiſst, ist schwerer darzuthun. Er sagt nehmlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus. So etwas kann man aber in der Erfahrung nicht finden, in der alles zufällig und einzeln ist. Er ist also ein Satz *a priori*. Solche Sätze *a priori* aber haben ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit daher, weil sie aus dem Erkenntniſsvermögen selbst entspringen, und dazu dienen, die Erfahrung möglich zu machen. Sie bringen Sicherheit und Gewiſsheit in die Erfahrung, aber können auch nur für diese Gültigkeit haben, weil nicht abzusehen ist, wie dasjenige, was wir nie erfahren können, was gar kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, und also ganz unabhängig von unsern Vorstellungen, als Dingen an sich, seyn soll, den Gesezzen unsers Vorstellungsvermögens unterworfen seyn, und noch von solchen Säzen *a priori* bestimmt werden könnte. So bekömmt denn also jener Obersatz eine Einschränkung, unter der er allein gültig ist, und heiſst nun;

Von allem, was in der Erfahrung da ift, oder exiftirt, mufs eine Urfache in der Erfahrung vorhanden feyn oder gewefen feyn.

Und hieraus fehen wir nun, dafs es auf diefe Art nicht möglich ift, das Dafeyn eines moralifchen Welturhebers zu beweifen. Denn nehmen wir ein einzelnes Ding, das in der Welt, in der Erfahrung da ift, fo folgt aus dem Oberfatze nichts weiter, als was wir alle zugeben, dafs es eine Natururfache haben mufs. Das ift aber nicht das, wonach wir fragen, weil wir das Dafeyn eines Welturhebers beweifen wollen. Wollen wir aber fagen, diefe Natururfache mufs doch wieder eine Urfache haben, und wenn wir fo fortgehen, fo müffen wir doch auf eine erfte Urfache kommen; fo verlaffen wir mit diefer Behauptung unfern ganzen Beweis. Denn eine erfte Urfache müfste doch eine folche feyn, die keine Urfache weiter hätte; das ift ja aber offenbar gegen unfern Oberfatz, den wir alfo, wenn wir fo fchliefsen, gänzlich verlaffen. Es ift ein Bedürfnifs unfrer Vernunft, bei jeder Reihe, wie hier die Reihe der Urfachen und Wirkungen ift, einen Anfang, ein erftes Glied haben zu wollen. Aber darum, weil die Vernunft diefes Bedürfnifs hat, folgt ja nicht, dafs es ein folches erftes Glied giebt. Ganz anders ift es freilich mit dem Bedürfniffe der practifchen Vernunft, was diefe als nothwendiges Bedürfnifs fordert, das mufs zum Behuf des Handelns nothwendig als vorhanden anerkannt werden, obwohl diefes Dafeyn nicht zum Behuf des Erkennens begriffen werden kann. Mein Gehorfam gegen das Sittengefetz aus Pflicht macht mir einen moralifchen Welturheber, der da will, dafs ich in der finnlichen Welt moralifch gut leben foll, zum Bedürfniffe; weil ich mir fonft die Befolgung des Sittengefetzes in einer nach ganz andern, nehmlich Naturgefetzen, eingerichteten finnlichen Welt nicht einmal als möglich vorftellen könnte, welches ich mir doch fo vorftellen mufs, weil ich dem Sittengefetze gehorchen foll. Endlich führt auch jener Oberfatz immer nur auf eine Urfache in der Er-

fahrung, welches aber der moralifche Welturheber, wie fchon gezeigt worden ift, nicht feyn kann.

Nehmen wir aber die ganze Welt als dasjenige an, was da ift, oder exiftirt, um von ihr nach jenem Oberfatze zu behaupten, fie müffe eine Urfache haben, fo nehmen wir etwas an, was in der Erfahrung nicht dargeftellt werden kann. In der Erfahrung find zwar wohl einzelne Theile der Welt da, aber die Welt als ein vollendetes Ganzes alles deffen, was da ift, ift nur eine Idee oder eine Vernunftvorftellung. Die Vernunft will nehmlich hier wieder, ihrem Bedürfniffe gemäfs, die Reihe alles deffen, was in der Erfahrung als vorhanden erkannt wird, vollenden, und da diefes in der Erfahrung nie möglich ift, fo ftellt fie fich daffelbe durch ihr eignes Vermögen als vollendet vor, und diefe Vorftellung nennen wir Welt. Da nun aber eine folche Welt, ein folches vollendetes Ganzes alles deffen, was in der Erfahrung exiftirt, in der Erfahrung nicht vorhanden ift, fo ift unfer Oberfatz hier wieder nicht anwendbar, denn weder die Welt ift in der Erfahrung vorhanden, noch ift die Urfache, die von ihr prädicirt werden foll, oder der moralifche Welturheber etwas in der Erfahrung.

Aufser diefem Scheinbeweife für das Dafeyn eines moralifchen Welturhebers, den man gewöhnlich den kosmologifchen Beweis nennt, giebt es noch einen andern, den fogenannten ontologifchen Beweis:

In der Möglichkeit des allervollkommften Wefens liegt auch fein Dafeyn;

Das allervollkommenfte Wefen ift aber möglich;

Alfo ift das allervollkommenfte Wefen vorhanden.

Es giebt mehrere Arten zu beweifen, dafs diefer Schlufs falfch ift, die an ihrem Ort (f. Ontologifcher Beweis) zu finden find. Hier wollen wir nur darauf aufmerkfam feyn, dafs wenn wir das blofse Dafeyn ohne alle Zeit denken wollen, aller Unterfchied zwifchen dem Dafeyn und der blofsen Möglichkeit verfchwindet. Der Unterfchied zwifchen der realen Möglichkeit und

Wirklichkeit beſtehet nehmlich darin, daſs ich mir von einem möglichen Dinge denke, daſs es exiſtiren kann, nicht etwa deswegen, weil zwiſchen den Prädicaten, die ich dem Dinge beilege, und dem Begriff des Dinges ſelbſt kein Widerſpruch iſt, welches die Bedingung alles Denkens und alſo die logiſche Möglichkeit iſt; ſondern darum, weil die Bedingungen der Erfahrung Zeit, Raum, Urſache u. ſ. w. nicht darwider ſtreiten. Von einem wirklichen vorhandenen Dinge aber denke ich mir nun, daſs es in der Reihe der Erfahrungen wirklich zu finden iſt. Nehme ich nun von der Möglichkeit und dem Daſeyn die ſinnlichen Bedingungen der Erfahrungen weg, Zeit und Raum, unter denen die Welturſache nicht ſtehen kann, ſo iſt das Daſeyn des überſinnlichen Dinges nichts weiter als die logiſche Möglichkeit deſſelben ſelbſt, weil das Merkmal des Daſeyns, daſs das Ding nicht bloſs in meinen Gedanken, ſondern auch in der Reihe der Erfahrungen befindlich iſt, wegfällt. Ein Ding, auf das man in der Reihe der Erfahrungen weder vorwärts noch rückwärts nie ſtoſsen kann, deſſen Daſeyn bleibt immer nur ein bloſser Gedanke, das iſt logiſche Möglichkeit. Und ſo ſagt der Oberſatz nichts anders als: in der Möglichkeit des allervollkommenſten Weſens iſt der Gedanke des Daſeyns deſſelben mitbegriffen. Durch dieſen Gedanken aber wird ſein wirkliches und nicht bloſs gedachtes Daſeyn nie begründet werden. Das iſt der eigentliche Grund, warum wir das Daſeyn eines Dinges, das nicht zur Reihe der Erfahrungen gehören kann, nie rechtfertigen können. Das Daſeyn eines Dinges an ſich iſt und bleibt immer ein bloſser und ſelbſt leerer Gedanke. Denn das Daſeyn eines Dinges, das doch nicht in der Zeit und alſo zu keiner Zeit da iſt, iſt nicht nur unbegreiflich, ſondern auch undenkbar.

Und ſo haben wir alſo geſehen, daſs das Daſeyn einer moraliſchen Welturſache nicht logiſch ſtrenge bewieſen werden kann (U. 448. M. II, 975).

b. Was nun den Schluſs nach der Analogie betrifft, ſo iſt derſelbe in dem Artikel Analogie, 21.

erklärt, und gezeigt worden, dafs man nicht aus dem, worin zwei Dinge ungleichartig find, von einem nach der Analogie auf das andere fchliefsen darf (U. 448 ff. M. II, 976).

c. Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht ftatt (f. Meinen). Aus Beweisgründen, die von einer Erfahrung hergenommen find, kann man über die Sinnenwelt hinaus gar nichts meinen. Wenn man z. B. meinen, d. i. behaupten wollte, es fei zwar nicht gewifs, aber doch fehr wahrfcheinlich, dafs es eine überfinnliche moralifche Welturfache gebe, wegen der Erfahrungslehre, dafs es in der Welt überall Zwecke gebe; fo folgt doch aus einem Erfahrungsgrunde gar keine Wahrfcheinlichkeit. Denn ein folches Urtheil, dafs es wohl eine folche überfinnliche Urfache geben könne, ift immer gewagt, d. i. ohne den mindeften Grund, und kann alfo auch keinen Anfpruch auf Wahrfcheinlichkeit machen. Bei der Wahrfcheinlichkeit findet nehmlich eine Annäherung zur Wahrheit ftatt, dies ift aber bei unferm Beifpiel gar nicht der Fall. Denn es ift nicht nur nicht blofs kein zureichender Grund da, von den Zwecken in der Natur auf eine überfinnliche Urfache zu fchliefsen, fondern gar kein Grund. Gewifsheit beruhet nehmlich auf zureichenden Gründen, Wahrfcheinlichkeit auf unzureichenden Gründen, und ift alfo ein Theil der Gewifsheit. Die unzureichenden Gründe, worauf die Wahrfcheinlichkeit beruhet, machen mit denen, die noch fehlen, damit es Gewifsheit werde, ein Ganzes aus. Wahrfcheinlichkeit und Gewifsheit find nur dem Grade nach, d. i. als intenfive Gröfse unterfchieden. Jede Gröfse aber mufs gleichartig feyn, d. i. aus Einheiten von einer und derfelben Art beftehen. Nun wären da Zwecke in der Natur Erfahrungsgründe, die zur Gewifsheit noch fehlenden Gründe aber lägen aufferhalb der Erfahrung, oder wären *a priori*, das gäbe einen aus ungleichartigen Einheiten zufammengefetzten Grad desjenigen Fürwahrhaltens, welches man Gewifsheit nennt, der eben der Ungleichartigkeit wegen, die nie eine Gröfse, alfo auch keinen Grad geben

kann, nicht möglich ist. Ueberdem führen Erfahrungsgründe immer nur wieder auf Erfahrungen und nicht auf etwas Ueberſinnliches, und der Mangel an Gründen dazu, daſs ſie zur Gewiſsheit zureichen, kann nie in der Erfahrung ergänzt werden, folglich giebt es hier weder unzureichende Gründe, noch Annäherungen zur Gewiſsheit, und folglich auch keine Wahrſcheinlichkeit und kein Meinen (U. 451. M. II. 977).

d. Was endlich als Hypotheſe etwas erklären ſoll, davon müſſen wir wenigſtens die Möglichkeit einſehen (ſ. Hypotheſe). Wollen wir nun eine moraliſche Welturſache als Hypotheſe zur Erklärung des Daſeyns moraliſcher Zwecke in der Welt annehmen, ſo müſſen wir wenigſtens begreifen, daſs eine ſolche moraliſche Welturſache exiſtiren könne. Es iſt nicht genug, daſs wir wiſſen, ihr Begriff enthalte keinen Widerſpruch; denn daraus ſehen wir bloſs, daſs wir ſie denken können, nicht aber, daſs ſie wirklich vorhanden ſeyn kann, wovon wir gar nichts begreifen. Wie können wir alſo aus einer Hypotheſe etwas erklären, von der wir den Erklärungsgrund nicht einmal als möglich uns vorzuſtellen, oder uns zu denken vermögen, wie der Gegenſtand unſers Begriffs vorhanden ſeyn könne (U. 452. M. II, 978).

4. Aus dieſer ganzen Theorie des Beweiſes folgt nun das Reſultat für unſer Beiſpiel, daſs es für das Daſeyn Gottes, in theoretiſcher Abſicht, d. i. um ſein Daſeyn zu erkennen und zu begreifen, ſchlechterdings keinen Beweis giebt. Die Urſache iſt, weil ſchlechterdings kein Stoff vorhanden iſt, der uns den Inhalt zu irgend einem Prädicate gäbe, das man dem Ueberſinnlichen überhaupt, und alſo auch einem überſinnlichen Daſeyn beilegen könnte. Wollen wir uns etwas Ueberſinnliches vorſtellen, ſo müſſen wir demſelben entweder Beſchaffenheiten beilegen, die von Dingen in der Sinnenwelt hergenommen ſind. Dann bekommen wir aber nicht den Begriff eines Ueberſinnlichen, ſondern eines ſinnlichen Dinges. Oder wir müſſen alle ſinnliche Beſchaffenheit davon verneinen, dann bleibt uns aber nichts übrig, als der Begriff von einem nichtſinnlichen Etwas, wodurch wir

aber von ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit, oder was es iſt, nichts lernen (U. 453. M. II, 979).

II.

Arten der Beweiſe.

Die Beweiſe ſind:

1) ihrer logiſchen Beſchaffenheit nach entweder oſtenſive oder apagogiſche;
2) ihrer metaphyſiſchen Beſchaffenheit nach diſcurſive, acroamatiſche, auch dogmatiſche oder intuitive, und die erſtern entweder acroamatiſche Erfahrungsbeweiſe oder Beweiſe *a priori* (apodictiſche), und dieſer letztere wieder entweder metaphyſiſche oder transſcendentale, die auch Deduction heiſsen;
3) ihrer transſcendentalen Beſchaffenheit nach entweder dogmatiſche oder kritiſche, welche auch Deductionen heiſsen.

Ich will jetzt dieſe Arten der Beweiſe in alphabetiſcher Ordnung erläutern.

1. Acroamatiſcher oder diſcurſiver Beweis, ſ. Acroamatiſch.

2. Apagogiſcher Beweis, *demonſtratio apagogica*, *deductio ad abſurdum*, die Umſtoſsung des Gegentheils. Wenn nehmlich ein Satz wahr iſt, ſo muſs das Gegentheil deſſelben nothwendig falſch ſeyn. Beweiſet man nun, daſs das Gegentheil eines Satzes falſch iſt, und folgert daraus, daſs der Satz wahr iſt, ſo iſt der Beweis des Satzes apagogiſch, z. E. man wollte den Satz beweiſen:

Ein falſcher Satz kann nicht bewieſen werden:

ſo iſt folgender Beweis deſſelben apagogiſch.

Geſetzt, er laſſe ſich beweiſen, ſo wird er aus objectiven Gründen vermittelſt richtiger Vorderſätze und richtiger logiſcher Form abgeleitet werden. Aber was man aus objectiven Gründen, vermittelſt wahrer Vor-

derſätze und richtiger logiſcher Form ableitet, iſt gleichfalls wahr. Demnach müſste der falſche Satz, welcher bewieſen werden kann, wahr ſeyn. Ein falſcher Satz der wahr iſt, iſt aber ein Widerſpruch. Folglich kann ein falſcher Satz nicht bewieſen werden (Lambert, Organon Dianoiol. §. 348).

Der apagogiſche Beweis kann nun zwar Gewiſsheit gewähren, aber man begreift aus demſelben nicht, wie die Wahrheit möglich iſt, denn man ſiehet nur aus Gründen ein, daſs das Gegentheil nicht möglich iſt, aber nicht warum der Satz ſelbſt richtig iſt. In unſerm Beiſpiele ſehen wir ein, daſs es ungereimt iſt, zu behaupten, ein falſcher Satz könne bewieſen werden, weil er nehmlich dann wahr ſeyn müſste; aber wir ſehen nicht, worin es liegt, daſs der Satz ſelbſt richtig iſt, daſs nehmlich ein falſcher Satz nicht bewieſen werden könne.

Die apagogiſchen Beweiſe ſind alſo mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunft ein Genüge thut. Denn die Vernunft will

a) Gewiſsheit, dieſe giebt der apagogiſche Beweis;

b) Einſicht in die Entſtehung der Wahrheit aus ihren Gründen, dieſe giebt der apagogiſche Beweis nicht; denn er begnügt ſich, zu zeigen, daſs eine Ungereimtheit entſtehen würde, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte. Allein hieraus ſehe ich noch nicht ein, wie es kömmt, daſs ein Satz wahr iſt.

Aber einen Vorzug haben die apagogiſchen Beweiſe vor den directen, d. i. denen, in welchen man nicht die Falſchheit des Gegentheils ſelbſt beweiſet, nehmlich den, daſs ſie evidenter ſind, oder die Ueberzeugung mehr erzwingen. Sie haben, wie Lambert (Organon Dianoiol. § 352) ſagt, immer etwas viel nothwendigeres als die directen. Dies rührt daher, weil ein Widerſpruch, der allemal entweder an ſich, oder unter vorausgeſetzten Bedingungen bei einem apagogiſchen Beweiſe gezeigt wird, und entſtehet, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte, immer mehr einleuch-

tet, als die beste logische Verknüpfung eines Grundes mit seiner Folge. Woraus nehmlich ein Widerspruch entstehet, das läſst sich gar nicht einmal denken; aber bei der Ableitung einer Folge aus ihren Gründen liegt immer noch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums bei dieser Ableitung im Hintergrunde der Seele. Daher nähert sich der apagogische Beweis mehr den Anschauungen einer Demonstration oder eines intuitiven Beweises (s. Acroamatisch, 1 — 3) (C. 817. f.).

Die eigentliche Ursache, warum man die apagogischen Beweise in den Wissenschaften gebraucht, ist wohl, daſs, wenn die Gründe einer Erkenntniſs zu tief verborgen liegen, man versucht, ob sie nicht dadurch zu erreichen sind, daſs man die Folgen aufsucht. Hat man alle möglichen Folgen einer Erkenntniſs gefunden, und sind sie wahr, so muſs nothwendig auch die Erkenntniſs selbst wahr seyn, weil es zu allen diesen Folgen zusammen nur Einen Grund geben kann, welcher wahr seyn muſs. Man würde freilich alsdann nicht einsehen, woraus die Erkenntniſs selbst herflieſst, aber doch, daſs sie wahr ist. Die Art zu beweisen, daſs wenn in einem hypothetischen Satze der Vordersatz categorisch oder gesetzt wird, auch der Nachsatz dadurch categorisch oder gesetzt wird, heiſst der *Modus ponens*. So schlieſsen wir hier:

Wenn alle Folgen einer Erkenntniſs wahr sind, so ist die Erkenntniſs selbst wahr;
Nun sind alle Folgen dieser Erkenntniſs wahr;
Also ist diese Erkenntniſs selbst wahr.

Allein es ist nicht möglich, alle möglichen Folgen einer Erkenntniſs zu erforschen, um deswillen kann auf diesem Wege eine Hypothese niemals in demonstrirte Wahrheit verwandelt werden. Zu Hypothesen bedient man sich aber dieser Beweisart (des *Modus ponens*) vorzüglich, jemehr Folgen derselben richtig befunden werden, desto gewisser wird sie, da man aber nie alle Folgen weiſs, so nähert man sich zwar der Gewiſsheit auf diesem Wege, aber erreicht sie nie. Kann man

aber zeigen, daſs vom Gegentheil nur eine einzige Folge falſch ſei, ſo iſt das Gegentheil ſelbſt falſch. Dies nennt man den *Modus tollens* der hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe. Er hat die Form:

Wenn die Erkenntniſs (nehmlich das Gegentheil des behaupteten Satzes) wahr ſeyn ſoll, ſo muſs keine einzige Folge derſelben falſch ſeyn;
Nun iſt eine Folge derſelben falſch;
Alſo iſt die Erkenntniſs nicht wahr.

Dieſer Modus gehet von den Folgen auf die Gründe, und beweiſet nicht allein ganz ſtrenge, ſondern auch überaus leicht, weil man nur eine einzige falſche Folge bedarf, da man hingegen bei dem *Modus ponens* alle Gründe haben muſs, aus welchen die Wahrheit einer Erkenntniſs folgt (C. 818. M. I, 941.).

Die apagogiſche Art zu beweiſen kann aber nicht in allen Wiſſenſchaften erlaubt ſeyn. Es giebt Wiſſenſchaften, wo es unmöglich iſt, das Subjective in unſerer Erkenntniſs, das iſt dasjenige, was in derſelben aus uns entſpringt, für etwas Objectives, d. i. für etwas im Gegenſtande befindliches zu halten. In der Mathematik z. B. iſt dieſe Verwechſelung gar nicht möglich, weil alle reinen ſinnlichen Darſtellungen derſelben allgemeingültig ſeyn müſſen, indem der Raum, in dem ſie dargeſtellt werden, die reine Form aller menſchlichen äuſsern Anſchauungen iſt, und daher alles in demſelben gegründete allgemein und nothwendig und daher objectiv iſt, oder für alle gilt und in dem zu erkennenden Object liegt. In ſolchen Wiſſenſchaften nun, wo die erwähnte Verwechſelung des Subjectiven mit dem Objectiven nicht möglich iſt, kann die apagogiſche Beweisart ohne Bedenken gebraucht werden. In ſolchen Wiſſenſchaften hingegen, in welchen das Subjective leicht für objectiv gehalten werden kann, kann ſowohl der Satz ſelbſt, als auch der Gegenſatz unter einer Vorausſetzung, welche ſubjectiv iſt, und die man fälſchlich für objectiv hält, falſch ſeyn. Es würde dann aus der Falſchheit des Gegenſatzes nicht die Wahrheit des Satzes folgen, und der apagogiſche

Beweis zu beweifen fcheinen, aber im Grunde nichts beweifen. Z. B. wir fetzen in der Erfahrung voraus, dafs die Gegenftände Dinge an fich find, die wirklich an und für fich fo befchaffen find, als fie uns erfcheinen, obwohl unfer eigenes Erkenntnifsvermögen fehr viel zu ihrer Befchaffenheit und zu ihrer Form beiträgt. Diefe Vorausfetzung ift alfo fubjectiv. Gefetzt nun, wir hielten fie für objectiv, und wüfsten nichts von dem Unterfchiede zwifchen Dingen an fich und Erfcheinungen, fo würde fowohl der Satz:

Die Welt hat, dem Raume nach, Grenzen,

als auch der Gegenfatz:

Die Welt hat, dem Raume nach, keine Grenzen,

falfch feyn, und wir würden dennoch dafür halten, einer von beiden Sätzen müffe wahr feyn. Es ift nehmlich falfch, dafs die Welt dem Raume nach Grenzen hat, denn da der Raum eine Form unfrer Vorftellung ift, fo könnten wir wohl vielleicht in der Erfahrung wohin kommen, wo keine Materie mehr wäre, aber doch nicht wohin, wo der Raum ein Ende hätte. Kämen wir nun wohin, wo die Materie ein Ende hätte, fo müfsten wir wahrnehmen, dafs dafelbft blofs leerer Raum wäre; nun ift es unmöglich, leeren Raum oder Nichts wahrzunehmen. Wir würden alfo nur nicht mehr Materie wahrnehmen, allein diefe könnte ja nur für unfre Wahrnehmung dem Grade nach zu fchwach feyn. Folglich würden wir nie in der Erfahrung auf eine Weltgrenze ftofsen. Aber auch der Satz ift falfch, dafs die Welt keine Grenzen hat. Denn fonft ginge der Fortgang der Erfahrung ins Unendliche, dann müfste aber fchon die finnliche Welt wirklich vor der Erfahrung vorhanden feyn. Sie ift aber nur durch die Erfahrung vorhanden, d. h. wenn keine Erfahrung davon gemacht werden könnte, dafs es Sinnenwefen gäbe, ja auch Niemand fich die reale Wirklichkeit derfelben vorftellen könnte, fo gäbe es auch keine finnlichen Wefen. Die Welt geht alfo nur immer fo weit, als die Erfahrung finnlicher Wefen reicht, das ift, der Fortgang der Erfahrung gehet in unbeftimmbare Weite, und fo auch die Welt. Da nun beides, Satz und Gegenfatz, falfch ift, fo kann man Satz und Gegen-

ſatz apagogiſch beweiſen, ohne daſs daraus etwas für die Wahrheit folgt. Dies nennt man eine Antinomie, oder einen Widerſtreit der Geſetze der reinen Vernunft, der nothwendig entſteht, wenn ſie die ſinnliche Welt für ein Ding an ſich, und nicht für eine Reihe von Vorſtellungen hält, die nur in unſern Sinnen vorhanden ſind.

Daſs man aber in unſerm Beiſpiele Satz und Gegenſatz apagogiſch beweiſen kann, findet man im Artikel Antinomie 3, I, A. a. Und dennoch ſind Satz und Gegenſatz falſch, folglich beweiſet hier der apagogiſche Beweis nichts, eben aus dem Grunde, weil die Vorſtellung, daſs die Sinnenwelt ein Ding an ſich iſt, eine aus unſerm Erkenntniſsvermögen entſpringende, und nicht in der Welt ſelbſt gegründete Vorſtellung iſt. Der Satz nehmlich:

entweder ein Ding iſt begrenzt, oder nicht,

hat, wenn ich mir das Ding bloſs mit dem Verſtande, als Ding an ſich, vorſtelle, ſeine Richtigkeit, kann aber, der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit wegen, nicht von der ſinnlichen Welt gelten, die in der Erfahrung nie als ein vollendetes Ganzes gefunden werden kann, und daher weder Grenze, noch keine Grenze hat (C. 819. M. I. 942).

In der Naturwiſſenſchaft oder der Wiſſenſchaft von dem, was man *a priori* von der Natur erkennen kann, iſt es möglich, jene Subreption oder Verwechſelung des Subjectiven mit dem Objectiven zu vermeiden. Man darf nehmlich nur viele Beobachtungen mit dem Geſetze *a priori* vergleichen, und ſehen, ob es in der Natur wirklich nach dieſen Geſetzen gehet. Aber eben deswegen iſt auch der apagogiſche Beweis in dieſer Wiſſenſchaft ganz unerheblich. Denn er beweiſet etwas, was erſt durch die Beobachtungen beſtätigt werden muſs, damit kein Schein uns täuſche, und wir lernen aus ihm nicht, wie das Naturgeſetz möglich iſt.

In der Wiſſenſchaft aber von der Möglichkeit, dem Umfange und der Gültigkeit aller Erkenntniſſe *a priori*

(der Transſcendentalphiloſophie) iſt jene Subreption gewöhnlich und unvermeidlich, daher kann in derſelben der apagogiſche Beweis nicht erlaubt ſeyn. Denn entweder, man widerlegt das Gegentheil dadurch, daſs man zeigt, es widerſtreite allem dem, was doch ſeyn muſs, wenn wir etwas erkennen ſollen (den Bedingungen unſrer Vernunfterkenntniſs); woraus aber nicht folgt, daſs es nicht demohngeachtet wahr, obwohl nur nicht erkennbar für uns ſeyn kann. Z. B. wenn man behauptet:

ein unbedingt nothwendiges Weſen iſt nicht möglich;

denn wäre es möglich, ſo müſste es doch einen Grund haben, worauf ſeine Möglichkeit beruhete, dann wäre es aber nicht unbedingt, ſondern bedingt nothwendig. Allein das heiſst weiter nichts, als: unſerm Erkenntniſsvermögen nach muſs alles ſeinen Grund haben, wenn es von uns begriffen werden ſoll; woraus aber nicht folgt, daſs nicht dennoch ein ſolches unbedingt nothwendiges, nur für uns unbegreifliches Weſen exiſtiren mag. Oder beide, derjenige, der einen Satz, und derjenige, der ſein Gegentheil behauptet, laſſen ſich dadurch irre führen, daſs ſie ſich vorſtellen, die Erſcheinungen oder ſinnlichen Objecte ſeien Dinge an ſich, und müſsten wirklich alle die Beſchaffenheiten haben, die ſie, die vorſtellenden Subjecte, einem Dinge an ſich, der Beſchaffenheit ihres Erkenntniſsvermögens nach, beilegen müſſen, welches der transſcendentale Schein heiſst; und bauen nun auf dieſen unmöglichen Begriff, den ſie ſich von einem Dinge an ſich machen, ihre Behauptungen. Nun iſt eine logiſche Regel: *non entis nulla ſunt praedicata*, oder, iſt das Subject in einem Satze ein Unding, ſo hat es keine Beſtimmungen. Was man alſo von einem ſolchen Subjecte bejahet oder verneinet, iſt beides unrichtig, und man kann alſo, wenn man die Verneinung apagogiſch verwirft, daraus nicht auf die Richtigkeit der Bejahung, und wenn man die Unmöglichkeit der Bejahung zeigt, nicht auf die Gewiſsheit der Verneinung ſchlieſsen. Z. B. wenn Jemand die Gegenſtände der Erfahrung derſelben für Dinge an ſich hält,

und ſich daher vorſtellt, daſs die ganze ſinnliche Welt doch als ein Ganzes vorhanden ſeyn müſſe, der ſtellt ſich ein Unding vor. Denn die Sinnenwelt iſt nie als ein Ganzes vorhanden, wir befinden uns immer mitten darin, ſie hat daher weder Anfang noch Ende, das heiſst aber nicht, ſie iſt auf allen Seiten unendlich, ſondern es iſt auf allen Seiten ein unbeſtimmter Fortgang in der Reihe der Erfahrungen. Die Sinnenwelt exiſtirt nehmlich nicht als ein Ganzes, das ſich ſo auſser uns befindet, ſondern das dadurch für uns da iſt, daſs unſer Gemüth durch Objecte afficirt wird, welches ſo lange dauert, als wir unſer Bewuſstſeyn haben, wir mögen uns in der Zeit oder im Raume befinden, wo wir wollen. Wer alſo von der Sinnenwelt behauptet, ſie habe Grenzen, der behauptet etwas falſches und der Vernunft anſtöſsiges, denn man kann fragen, was jenſeit dieſer Grenzen iſt? Allein daraus folgt gar nicht, daſs ſie ohne Grenzen ſei, denn ſie hat ja immer da, wo man ſich befindet, eine Grenze; ein Unendliches aber, das auf einer Seite begrenzt iſt, widerſpricht ſich; woraus wieder nicht folgt, daſs die Sinnenwelt begrenzt iſt. Kurz, die Sinnenwelt iſt eine Reihe von Erſcheinungen (bloſsen Vorſtellungen in den Sinnen), wer ſich dieſe nun zugleich als auſser den Sinnen befindlich (als Gegenſtand an und für ſich ſelbſt) denkt, der denkt ſich etwas Unmögliches. Als Ding an ſich würde ein ſolches Ding unendlich und durch nichts beſchränkt ſeyn, weil ich mir bei demſelben alle Beſchränkung, die aus der Beſchaffenheit meiner Erkenntniſsvermögen entſtehet, und die ſich in der Erfahrung findet, wegdenke, und die Unendlichkeit des Raums und der Zeit dabei ſtehen laſſe; allein als Erſcheinung oder Erfahrungsgegenſtand muſs doch ein Ganzes Grenzen haben. Und ſo entſtehet der Widerſpruch, weil ich Erſcheinungen, die Dinge in der Welt zu einem Dinge an ſich, einem abſolut Ganzen mache, das auſser der Erfahrung vorhanden ſeyn ſoll, und ihm bald das Prädicat des Unbedingten als einem Dinge an ſich, bald das Prädicat des Bedingten als einer Erſcheinung beilege (C. 820. M. I. 943.).

Die apagogische Beweisart ist daher das eigentliche Blendwerk der Vernünftler. Die Franzosen nannten ehemals einen Fechter, der die Händel eines Andern mit seinem Widersacher ausfocht, der aber auch eben so bereitwillig gewesen seyn würde, die Händel des letztern gegen den erstern auszufechten, wenn dieser ihn früher als der Andere dazu aufgefordert hätte, einen *Champion*. So heisst auch noch jetzt in England der Waffenherold, der nach des Königs Krönung in völliger Rüstung in den Westmünstersaal tritt, seinen Handschuh auf die Erde wirft, und Jeden, der es etwa bezweifeln möchte, dass der neue König rechtmäfsiger König von England sei, auffordert, sich mit ihm zu raufen, den *Champion* des Königs. Ein solcher *Champion* dogmatischer Behauptungen, die aber eigentlich transscendental sind, ist nun auch die apagogische Beweisart. Allein durch solche Grossprecherei, dass man die Behauptung des Gegners *ad absurdum* bringen wolle, wird doch für die Sache nichts ausgerichtet. Derjenige, der sich ihrer bedient, zeigt bloss seine Stärke im Widerlegen, aber freilich nur so lange, als der Gegner nicht zum Worte kömmt. Fängt aber der Gegner nun an, so kann dieser eben so kräftig die Behauptungen des Andern widerlegen, ohne wieder etwas für seine eigene Sache zu gewinnen. Der Zuschauer aber, der dann sieht, dass der eine sowohl recht hat, als der andre, fängt dann an, den Gegenstand selbst, worüber gestritten wird, zu bezweifeln, und zu behaupten, es sei alles ungewiss. Allein dazu hat er dennoch nicht Ursache, obwohl jene Streiter ihre Zeit so unnütz mit leeren Behauptungen zubringen. Man lasse sie ihre Sätze nicht apagogisch durch Widerlegung der Gegensätze, sondern direct, durch Beweisgründe für ihre Sätze beweisen, so wird sich ihre Schwäche bald offenbaren (C. 821. M. I. 944.).

3. Apodictischer Beweis. Ein apodictischer Beweis ist derjenige, welcher eine solche Ueberzeugung hervorbringt, die mit dem Bewusstseyn verbunden ist, dass der zu beweisende Satz nothwendig so seyn muss (s. Apodictisch). Wird der Beweis zugleich so geführt,

dafs Anfchauungen *a priori*, wie die Darftellungen in der Mathematik, dazu genommen werden, dann ift er zugleich intuitiv, und ein folcher apodictifch-intuitiver Beweis heifst eine Demonftration. Der apodictifche Beweis ift dem empirifchen oder Erfahrungsbeweife entgegen gefetzt. Eine Erfahrung beweifet immer, dafs fich die Sache fo verhält, nicht aber, dafs es fo feyn mufs; dies thut allein der apodictifche Beweis, welcher daher auch der Beweis *a priori* heifsen kann. Nun find die Beweife *a priori* en weder folche, die durch Begriffe *a priori* geführt werden, diefe können discurfiv-apodictifche Beweife genannt werden; oder folche, die, wie in der Geometrie, durch Conftructionen *a priori* geführt werden, welches die intuitiv-apodictifchen Beweife oder eigentlichen Demonftrationen find. Die letztern haben allein Evidenz, das ift, anfchauende Gewifsheit, oder eine Gewifsheit, die fich darauf gründet, dafs man die Nothwendigkeit des bewiefenen Satzes gleichfam mit den Augen der Einbildungskraft an der Conftruction fiehet. Aus Begriffen *a priori* kann keine folche anfchauende Gewifsheit entftehen. Beifpiele und das Uebrige f. im Artikel Acroamatifch.

4. Deduction, f. transfcendentaler Beweis.

5. Demonftration, f. intuitiver Beweis.

6. Directer Beweis, f. offenfiver Beweis.

7. Dogmatifcher Beweis ift ein folcher, der aus Begriffen geführt wird. Wir machen nehmlich einen Unterfchied zwifchen einen Beweis durch Begriffe führen und aus Begriffen führen. Das erftere heifst, dafs bei dem Beweife blofs Begriffe gebraucht werden, das letztere aber, aus den Begriffen die Gewifsheit herleiten, welches den Deductionen entgegengefetzt ift, durch welche gezeigt wird, dafs der Satz wahr feyn mufs, weil ohne ihn Erfahrung nicht möglich ift. Discurfiv-apodictifche Beweife kann man alfo in transfcendentaler Rückficht in dogmatifche und kritifche, d. i. Deductionen eintheilen (C. 228. 263.).

8. Erfahrungsbeweis, ein folcher Beweis, der aus empirifchen Beweisgründen geführt wird. Die-

ser Beweis beweiset nun, dass sich etwas so verhält, nicht aber, dass es sich so verhalten muss. Denn Erfahrung lehrt uns wohl, was da sei, nicht aber, dass es gar nicht anders seyn könne (C. 762.).

9. Intuitiver Beweis, ein Beweis, der durch Darstellung geführt wird; ist die Darstellung eine Erfahrung, so ist es ein empirisch - intuitiver Beweis, bei welchem die Erfahrung die Sache anschaulich macht; ist die Darstellung eine Construction *a priori*, wie in der Geometrie, so heisst der Beweis eine Demonstration. Von der Demonstration s. den Artikel Acroamatisch (C. 762.).

10. Ostensiver Beweis, directer Beweis, ist dem apagogischen Beweise entgegengesetzt, und also ein solcher Beweis, der den Satz nicht dadurch beweiset, dass er das Gegentheil desselben umstösst, sondern durch Gründe, aus welchen der Satz selbst folgt. Dieser Beweis ist in aller Art der Erkenntniss derjenige, welcher nicht nur Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes, sondern auch Einfluss in die Quellen desselben hervorbringt (C. 817.).

11. Transscendentaler Beweis, kritischer Beweis, Deduction ist so viel als der Beweis eines transscendentalen, d. i. eines solchen Satzes, aus welchem die Möglichkeit eines oder mehrerer Sätze *a priori* zu ersehen ist. Ein transscendentaler Satz ist immer zugleich ein synthetischer Satz *a priori*, denn wäre er analytisch, so wäre er ein bloss logischer Satz, und da die Möglichkeit andrer Sätze *a priori* von ihm abgeleitet werden soll, so muss er selbst *a priori* seyn. Die Beweise solcher transscendentalen und synthetischen Sätze haben nun das Eigenthümliche an sich, dass sich bei ihnen die Vernunft vermittelst ihrer Begriffe nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, d. h. man kann die Wahrheit eines transscendentalen Satzes nicht aus Begriffen herleiten, sondern man muss zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit ihrer Verknüpfung *a priori* untersuchen. Dieses ist nicht etwa eine nöthige Regel der Behutsamkeit bei diesen Beweisen, sondern es gehört zu dem Wesen dieser Beweise,

die ohne dieses nicht möglich sind. Wenn ich die Möglichkeit des Begriffs von einem Gegenstande *a priori* zeigen soll, so muss ich dazu etwas haben, was ausser diesem Begriff liegt, ich muss also über diesen Begriff hinausgehen. Das ist aber unmöglich, ohne etwas, das mich dabei leitet, und ausserhalb dieses Begriffes liegt, welches daher der Leitfaden bei dem transscendentalen Beweise heisst. In der Mathematik ist die Anschauung *a priori* dieser Leitfaden zur Verknüpfung (Synthesis) unsrer Vorstellungen. Alle Schlüsse können hier in der reinen Anschauung geführt werden. In der Transscendentalphilosophie ist die Möglichkeit der Erfahrung dieser Leitfaden zur Synthesis. Der Beweis zeigt nehmlich immer, dass ohne eine solche Verknüpfung keine Erfahrung möglich wäre. Also muss der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, wie man *a priori* und synthetisch gewisse Dinge erkennen kann; oder wie es möglich sey, etwas *a priori* von einem Dinge zu erkennen, das doch nicht in seinem Begriff liegt. Ohne diese Aufmerksamkeit auf den angegebenen Gang, den ein transscendentaler Beweis nehmen muss, laufen die Beweise solcher Sätze, die nur durch transscendentale Beweise dargethan werden können, wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen; sie laufen alsdann wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Associationen sie zufälliger Weise hinleitet, aber nicht auf den zu beweisenden Satz los. Sie werden dogmatische Beweise, und scheinen zu überzeugen, aber sie überreden blos, weil der Beifall, den sie abnöthigen, auf subjectiven Ursachen einer zufälligen Zusammenstellung der Gedanken beruhet, welche man für die Einsicht in einer natürlichen Verwandtschaft derselben hält. Man sollte sich aber doch nicht abhalten lassen, solche gewagte Schritte bedenklich zu finden, und tiefer in die Untersuchung eindringen. So hat man sich alle Mühe gegeben, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen. Aber alle Kenner haben eingestanden, dass die bisherigen Beweise desselben nichts beweisen. Man berief sich also vor der Erscheinung der Critik der reinen Vernunft, da man diesen Satz nicht aufgeben konnte, und doch die Schwäche der bisherigen Beweise desselben erkannte, und doch keine neuen dog-

matiſchen Beweiſe für ihn verſuchen wollte, trotzig auf den geſunden Menſchenverſtand. Allein dieſe Appellation iſt jederzeit ein Beweis, daſs es ſchlimm um den Beweis ſeiner Behauptungen ſtehet (C. 810. M. I. 934.).

Soll aber über eine Behauptung der reinen Vernunft ein Beweis geführt werden, und will man vermittelſt bloſſer Vorſtellung der Vernunft gar über alle Erfahrungsbegriffe hinausgehen, ſo muſs der Beweis nothwendig einen ſolchen Schritt noch mehr rechtfertigen, wenn er möglich ſeyn ſollte. Will man ſich hier nun vergebliche Mühe erſparen, ſo iſt vorher eine Ueberlegung nöthig. Man muſs nehmlich vorher überdenken, auf welchem Wege man zu ſolchen Einſichten in Dingen, die nie erfahren werden können, gelangen wolle, und ob man wohl auch eine gegründete Hoffnung habe, daſs man auf dieſem Wege dazu gelangen werde. Z. B. die Behauptung:

unſere denkende Subſtanz hat eine einfache Natur,

iſt eine Behauptung der reinen Vernunft, weil man das Einfache nicht erfahren kann, indem in der Erfahrung alles zuſammengeſetzt iſt. Ja dieſer Satz enthält ſogar aus eben dieſem Grunde eine Vorſtellung der Vernunft, welche über alle Erfahrung hinaus geht, indem ſie auch in keiner Erfahrung, etwa mit einem empiriſchen Stoffe vermiſcht, zu finden iſt, und gefunden werden kann. Der Beweis dieſes Satzes muſs alſo vorher rechtfertigen, ob er auch wohl zu beweiſen ſeyn möchte. Will man daher nicht vielleicht etwas verſuchen, was über alle menſchliche Erkenntniſskräfte iſt, und daher vergebliche Mühe ſparen, ſo muſs man überlegen, auf welchem Wege obige Behauptung wohl bewieſen werden könne. Dieſer Weg ſoll nun die Einheit des Selbſtbewuſstſeyns (Apperception) ſeyn, daſs wir uns nehmlich unſrer denkenden Subſtanz bewuſst ſind, und in dieſem Bewuſstſeyn nichts theilbares zu bemerken, ſondern daſſelbe eine abſolute Einheit, iſt. Allein hier iſt nur noch Eine Bedenklichkeit. Die abſolute Einfachheit kann nehmlich, wie oben geſagt wurde, nicht erfahren werden, ſondern iſt bloſs eine Idee der Vernunft von der Vollendung der Theilung

des Zusammengesetzten. Die Vernunft fragt, worauf kömmt man denn, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben wird, da muss entweder gar nichts, oder das nicht mehr Zusammengesetzte d. i. das Einfache übrig bleiben. Nun kann man das Zusammengesetzte, durch die Theilung seiner Theile, nicht auf nichts bringen, weil es sonst aus Nichts zusammengesetzt seyn müsste, also muss es aus dem Einfachen zusammengesetzt seyn. So wird das Einfache bloss geschlossen, aber nie erfahren. Nun ist zwar in allem Denken mein Selbstbewusstseyn, entweder deutlich oder doch dunkel, enthalten. Dieses Selbstbewusstseyn ist auch allerdings eine einfache Vorstellung. Aber es ist nicht abzusehen, wie es folgt, dass weil ich bei allem, was ich denke, die einfache Vorstellung habe, dass ich es bin, der es denkt, darum das denkende Subject einfach seyn soll. Wenn ich mir vorstelle, dass mein Körper in Bewegung ist, und dann durch seine Kraft auf einen andern Körper wirkt, so ist dies eine einfache Vorstellung. Denn da es hier ebenfalls nicht auf die Grösse meines Körpers ankömmt, sondern bloss auf die Kraft, mit der er sich bewegt, so kann ich mir diese Bewegung des Körpers so einfach als möglich, also durch die Bewegung eines Puncts vorstellen. Ich kann mir die ganze Kraft des Körpers als in einem Punct befindlich, und diesen Punct in Bewegung und auf einen andern Körper wirkend denken. Wie könnte ich nun hieraus schliessen, dass, weil ich die bewegende Kraft eines Körpers denken, und als in einem Punct vorhanden mir vorstellen kann, darum der Körper selbst als einfache Substanz gedacht werden müsse, weil bei jener Vorstellung von der bewegenden Kraft des Körpers, von dem Volumen desselben, oder dem Raum, den er einnimmt, abstrahirt wird, und also diese Vorstellung einfach ist. Das Einfache in der Abstraction ist ja doch ganz verschieden von dem Einfachen im Gegenstande. Wenn ich mir vorstelle, dass ich es bin, der einen Gedanken hat, so wird dadurch von allem, was die Seele übrigens seyn mag, ausser dem, dass sie jetzt einen Gedanken hat, abstrahirt. Folgt daraus wohl, dass dieses Ich darum die ganze Seele, und dass diese Seele nun eine einfache Sub-

ſtanz ſei? Das Ich, als die jeden Gedanken begleitende nothwendige Vorſtellung, kann ja einfach, und dennoch das Ich, welches die Seele vorſtellt, ſehr zuſammengeſetzt ſeyn. Wer dieſes bei dem Schluſſe auf die einfache Natur der Seele mit einander verwechſelt, macht einen Paralogismus (ſ. Paralogismus). Es kömmt daher alles darauf an, ſchon vorher zu vermuthen, daſs man einen ſolchen Paralogismus machen werde. Dazu iſt nun ein immerwährendes Kennzeichen (Criterium) nöthig, woran man ſogleich gewahr werden kann, ob ein ſolcher ſynthetiſcher Satz, deſſen Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt, möglich ſei, oder nicht. Dieſes Kennzeichen beſtehet nun darin, daſs man ſich nicht bemühe, das Prädicat (z. B. einfache Natur) gerade zu (directe) von dem Subjecte (z. B der Seele) zu beweiſen; ſondern erſt ein Princip aufſuche, das es möglich macht, den gegebenen Begriff *a priori* (z. B. der Subſtanz) bis zu Ideen (z. B. einfache Subſtanz) zu erweitern, und die Wirklichkeit derſelben, nehmlich daſs ſie nicht ein bloſs leerer Gedanke ſei, zu zeigen (ſie zu realiſiren).

Wenn dieſe Behutſamkeit immer beobachtet wird, wenn man immer unterſucht, ob man auch eine gegründete Hoffnung habe, zu einer Einſicht in Dingen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, zu gelangen, und woraus man dieſe Erkenntniſs ſchöpfen werde, ſo wird man ſich dadurch viel ſchwere und unnütze Bemühungen erſparen. Dann wird man nehmlich alles das, wovon man findet, daſs es das Vermögen der Vernunft zu erkennen überſteige, nicht weiter erforſchen wollen. Denn ſo ungern die Vernunft ſich auch in ihren Bemühungen, dies Unbekannte zu erforſchen, andere Grenzen ſetzen läſst, als die Erreichung ihres Zwecks, ſo wird ſie doch in ihren Nachforſchungen enthaltſamer werden, wenn ihr gezeigt wird, daſs ſie nach einer Erkenntniſs forſcht, die für ſie unmöglich, und mithin alles ihr noch ſo mühſames Forſchen umſonſt iſt (C. 8. 12, M. I. 935.).

Es giebt daher folgende zwei Regeln für die transſcendentalen Beweiſe:

Erste Regel. Man mufs keine transscendentalen Beweife verfuchen, ohne zuvor überlegt und fich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundfätze dazu nehmen wolle. Gefetzt, man wollte von einem Grundfatze des Verftandes, d. i. einem folchen, der nur auf Gegenftände der Erfahrung gehet, z. B. dem Grundfatze der Caufalität (f. Analogie der Urfache und Wirkung) ausgehen, um einen Satz, deffen Gegenftand in keiner Erfahrung zu finden ift, zu beweifen, fo fehen wir gleich, dafs diefes unmöglich ift. Denn wie könnte man von einem Grundfatze, der nur für Gegenftände, die man erfahren kann, gültig ift, zu Ideen der reinen Vernunft oder Vorftellungen, deren Gegenftände nie erfahren werden können (z. B. denkende Subftanz, Gott, u. f. w.) gelangen? Aber auch felbft dann ift alle Mühe umfonft, wenn man dazu Grundfätze der reinen Vernunft, d. i. diejenigen Grundfätze gebrauchen wollte, die nicht dazu dienen, Zufammenhang und Einheit in das Denken zu bringen. Ob es gleich folche Grundfätze giebt, fo entfpringt doch allemal ein blofser Schein, fobald wir fie als folche Grundfätze gebrauchen, durch die überfinnliche Gegenftände zu erkennen find. Denn fie dienen nur als regulative, d. i. folche Principien, durch welche die Erfahrung ein zufammenhängendes Ganzes, ein Syftem werden foll. Setzt man Euch aber dennoch folche Beweife entgegen, und Ihr könnt auch nicht gleich finden, wo das Blendwerk liegt, fo könnet Ihr dennoch untrüglich behaupten, es fei ein Beweis, der eine trügliche Ueberzeugung wirke, ob es wohl noch nicht am Tage fei, wo der Betrug ftecke. Um aber die Ungültigkeit des Beweifes zu zeigen, dürfet Ihr nur einen transfcendentalen Beweis für die darin gebrauchten Grundfätze fordern, d. i. einen Beweis dafür, dafs die Vernunftgrundfätze nicht blofs auf den fyftematifchen Zufammenhang der Erfahrungserkenntnifs gehen, fondern auch auf Erkenntnifs des Ueberfinnlichen. Diefer Beweis wird aber niemals möglich feyn. Und fo ift es nicht einmal nöthig, dafs Ihr Euch bemühet, den Schein aufzufinden, zu entwickeln und aufzudecken, der in jenem Scheinbeweife den Verftand be-

rückt. Ihr könnt alle diese Beweise, welche nicht einmal die Gültigkeit ihrer Grundsätze darthun können, sogleich abweisen, ohne Euch weiter mit der Untersuchung derselben, da ihrer Legion seyn können, zu befassen (C. 814., M. I. 936.).

Zweite Regel. Zu jedem transscendentalen Satze kann nur ein einziger Beweis gefunden werden.

Erläuterung dieser Regel. In der Mathematik nehmlich, wo reine Anschauungen sind, und in der Erfahrung, wo es empirische Anschauungen giebt, kann ein Satz auf vielerlei Art bewiesen werden. Denn ich kann die Constructionen in der Mathematik, und die Anschauungen in der Erfahrung, auf mancherlei Art mit einander verknüpfen, um zum Beweise meines Satzes zu kommen; ich kann hier von verschiedenen Puncten ausgehen, und auf verschiedenen Wegen zu demselben Satze gelangen (C. 815. M. I. 937.).

Beweis dieser Regel. Ein jeder transscendentaler Satz geht nur von Einem Begriffe aus, und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also auch nur ein einziger seyn. Denn außer jenem Beweise ist nichts weiter, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte. Folglich kann auch der Beweis selbst nur ein einziger seyn, nehmlich der, welcher den Gegenstand nach jenem Einzigen Begriffe synthetisch bestimmt.

Beispiel. Wir wollen, um dieses zu erläutern, erst ein Beispiel aus der transscendentalen Analytik, oder kritischen Untersuchung des Vermögens des Verstandes zu Begriffen und Urtheilen *a priori*, vor uns nehmen.

Alles, was geschieht, hat eine Ursache. Dieser Satz ist (s. Analogie der Ursache und Wirkung, 2. S. 171.) dadurch bewiesen worden, dass ohne ihn nichts objectiv geschehen kann, sondern alles, was geschieht, bloss als subjective Veränderung im Gemüth wird vorgestellt werden. Soll eine Begebenheit wirklich in der Zeit vorgehen, und nicht bloss in unsern Gedanken, soll also die Begebenheit zur Erfahrung gehören, und

nicht blofs eine Phantafie feyn, fo mufs fie durch eine folche, das Dafeyn begründende (dynamifche) Regel, wie die ift, dafs alles, was gefchieht, eine Urfache hat, Nothwendigkeit bekommen, fo dafs das Gegentheil gar nicht möglich ift.

Diefes ift nun der einzige mögliche Beweisgrund für obigen Satz; nehmlich: dafs durch ihn allein eine Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit hat, und ohne ihn nichts weiter als eine fubjective Veränderung im Gemüthe, d. h. ein Gedankenfpiel, ift.

Man hat zwar noch andere Beweife von obigem Grundfatze verfucht, z B. aus der Zufälligkeit (f. Analogie der Urfache und Wirkung 2.). Allein die Fehler diefes Beweifes find an dem eben angeführten Ort diefes Wörterbuchs gezeigt worden. Hierzu kömmt nun noch, dafs man, beim Lichte befehen, kein anderes Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden kann, als das Gefchehen felbft. Etwas gefchieht, heifst aber, es ift etwas da, das vorher nicht da war. Folglich ift es einerlei, ob ich zeige, dafs die Wirklichkeit eines zufälligen Dinges, oder deffen, was gefchieht, eine Urfache haben müffe. Beides erfordert alfo den nehmlichen Beweisgrund, und kann dogmatifch nicht bewiefen werden, fondern der Beweis mufs kritifch, transfcendental oder durch eine Deduction geführt werden.

Gefetzt, folgender Satz foll bewiefen werden:

Alles, was denkt, ift einfach;

der ebenfalls zur transfcendentalen Analytik gehört, den man aber in eine vermeintliche rationale Pfychologie verwiefen hat, um dafelbft das Dafeyn eines einfachen Dinges an fich dadurch zu erkennen. Man wird fich nun, um diefen Satz zu beweifen, nicht bei dem Mannigfaltigen aufhalten, was gedacht wird, fondern blofs den einfachen Begriff des Ich feft halten, und zeigen, dafs alles Denken darauf bezogen wird, und ohne denfelben kein Denken möglich ift. Dadurch bekömmt man aber freilich nur ein Gefetz des Verftandesgebrauchs und keine einfache Subftanz heraus.

Eben so ist es mit dem transscendentalen Beweise des Daseyns Gottes bewandt. Es giebt nur Einen Begriff (nehmlich den der wechselseitigen Beziehung (Reciprocabilität) der beiden Begriffe des realesten Wesens und des nothwendigen Wesens, von welchen keiner ohne den andern gedacht werden kann), aus welchem die Nothwendigkeit dieser Vernunftvorstellung von einem Gott, um dem Ganzen der Erfahrung einen letzten Beziehungs- und Vereinigungspunct zu geben, abgeleitet werden kann; woraus aber freilich das wirkliche Daseyn desselben noch nicht folgt (C. 815. M. I. 938).

Anmerkung zu dieser Regel. Hierdurch wird nun die Critik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihre Geschäfte durch blosse Begriffe (ohne Anschauungen) treibt, da ist immer nur ein einziger Beweis möglich, vorausgesetzt, dass überhaupt einer möglich ist. Wenn daher der Dogmatiker, der ohne Prüfung seiner Grundsätze verfährt, mit einer ganzen Menge Beweise auftritt, so kann man sicher glauben, dass er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft seyn muss) apodictisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen? Aber so soll den, welchen der eine Beweisgrund nicht überzeugt, ein anderer überzeugen. Er meint, unter so vielen Gründen werde doch wohl einer seyn, der den Beifall abgewinnt, oder die Menge der Gründe soll das ausrichten, was jedem einzelnen an Stringenz abgeht. Ein solches Verfahren kann aber nur dem Unwissenden, oder dem gegen die Wahrheit Gleichgültigen, oder dem, welcher tiefe Untersuchungen scheuet, gefallen (C. 817. M. I. 939.). S. Deduction.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. II. Hauptst. A. S. 228*** 263. — Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 762. IV. Hauptst. S. 810 — 822.

Dess. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 90. S. 443. — 454.

Beweisgründe,

Argumente, ἐπιχειρήματα, *argumenta*, *argumens*. So heissen überhaupt alle Gründe, wodurch die Wahrheit ei-

nes Satzes dargethan werden foll*). Es giebt fo vielerlei Beweisgründe, als es Beweife giebt, z. B. logifchgerechte, analogifche, fcheinbare, objective, directe, intentive, acroamatifche, theoretifche, practifche u. f. w. (U. 447.) f. Beweis.

Bewunderung.

S. Erftaunen.

Bewufstfeyn,

Apperception, *confcientia***), *apperceptio****), *apperception*. Der Begriff des Bewufstfeyns ift bereits im Artikel Apperception erörtert worden. Hier will ich nur einige Zufätze zu diefem Artikel machen.

1. Man mufs in Anfehung des Bewufstfeyns dreierlei Identität oder Einerleiheit wohl unterfcheiden, nehmlich:

a. die Identität der Vorftellungen;

b. die Identität des Bewufstfeyns der Vorftellungen;

c. die Identität des Selbftbewufstfeyns bei dem Bewufstfeyn der Vorftellungen.

a. Vorftellungen find identifch, wenn fie ihrer Befchaffenheit nach einerlei find. Ich fehe eine Fliege, in der folgenden Viertelftunde fehe ich wieder eine, ich kann nicht unterfcheiden, ob es gerade die nehmliche ift, denn es giebt mehr Fliegen in meinem Zimmer, aber ich habe eine Vorftellung von denfelben Befchaffenheiten, beide find identifch. Aber nun fehe ich durchs Fenfter

*) *Quo aliquid probaturi fumus, ratio per ea, quae certa funt, fidem dubiis afferens, ratio probationem praeftans, qua colligitur aliud per aliud, et quae, quod eft dubium, per id, quod dubium non eft, confirmat. Quintil. Inftit. orat. libr. V. cap. X.*

**) Nach Descartes.

***) Nach Leibnitz.

eine Krähe, und dieſe Vorſtellung iſt mit der vorhergehenden, einer Fliege, nicht einerlei, beide Vorſtellungen ſind nicht identiſch, ſondern verſchieden.

b. Bei den beiden identiſchen Vorſtellungen einer Fliege war aber mein Bewuſstſeyn derſelben nicht identiſch, oder die Beſchaffenheit deſſelben nicht einerlei. Denn ich erinnere mich, daſs ich das erſtemal die Fliege auf dem Tiſche, das anderemal auf dem Fenſter ſahe, und ich kann das Bewuſstſeyn der erſten Vorſtellung der Fliege von dem Bewuſstſeyn der andern ſehr wohl unterſcheiden. Könnte ich das nicht, ſo wüſste ich bloſs, daſs ich einmal und nicht zweimal eine Fliege ſahe.

c. Endlich bin ich mir bewuſst, daſs Ich es war, und kein Andrer, der ſowohl zweimal eine Fliege, als auch gleich darauf eine Krähe ſahe, das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt bei dem Bewuſstſeyn aller drei Vorſtellungen war vollkommen einerlei oder das nehmliche. Das iſt die Identität des Selbſtbewuſstſeyns, welche durchaus nothwendig iſt, wenn wir das Bewuſstſeyn gehabter Vorſtellungen haben ſollen. Die Verſchiedenheit des Selbſtbewuſstſeyns iſt unmöglich.

Wenn ich nun ſage: ich ſehe zwei Fliegen und eine Krähe, ſo iſt hier ein Mannigfaltiges, Fliegen und Krähe. Daſſelbe wird verbunden, indem ich, vermittelſt der einfachen Vorſtellung meines Ich, alle jene einzelnen Vorſtellungen zu einer Einzigen zuſammenfaſſe, nehmlich daſs Ich ſie ſah.

So wie es ſich nun mit den drei verſchiedenen Objecten, den beiden Fliegen und der Krähe, verhält, welche hier das Mannigfaltige ausmachen, eben ſo verhält es ſich auch mit dem Mannigfaltigen in Einem Object.

Wenn ich nehmlich die Krähe ſehe, ſo ſehe ich nach und nach ihren Kopf, ihren Leib, ihre Füſse, ihre Flügel u. ſ. w.*), und das Bewuſstſeyn aller dieſer einzelnen Vor-

*) Und eben ſo verhält es ſich wieder, wenn ich den bloſsen Flügel anſchaue, oder eine Feder in demſelben, oder eine Fahne in derſelben und ſo fort ins Unendliche; nur daſs das Bewuſstſeyn der Theil-

ſtellungen wird durch die einfache Vorſtellung des Ich ein einziges Object, nehmlich Krähe. Nicht die Vorſtellungen des Kopfs, der Flügel u. ſ. w. ſollen identiſch werden, denn das iſt nicht möglich, auch nicht das Bewuſstſeyn dieſer Vorſtellungen, denn dieſes Bewuſstſeyn war doch nach einander, und, obwohl vielleicht nicht klar, dennoch unterſchieden; ſondern das Selbſtbewuſstſeyn bei allen dieſen Vorſtellungen ſoll als identiſch, als ein und daſſelbe vorgeſtellt werden, wodurch das verſchiedene empiriſche Bewuſstſeyn derſelben in eine einzige Vorſtellung verbunden wird. Und dieſe Syntheſis jenes verſchiedenen Bewuſstſeyns durch die Vorſtellung der Identität des mit demſelben verknüpften Selbſtbewuſstſeyns iſt nur möglich durch das reine oder urſprüngliche Bewuſstſeyn, oder die einfache Vorſtellung, die jedes Bewuſstſeyn meiner Vorſtellungen begleitet, Ich (und kein Anderer) habe alle dieſe Vorſtellungen. (C. 131 *). 132).

2. Bei der Verknüpfung (Syntheſis) des Bewuſstſeyns kömmt immer zweierlei Einheit vor, die ſynthetiſche und die analytiſche.

a. Die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die einfache Vorſtellung des Ich, welches jedes verſchiedene Selbſtbewuſstſeyn in einzelnen Vorſtellungen mit einander in ein Einziges Selbſtbewuſstſeyn verbindet. Ich muſs hier einem Miſsverſtande vorbeugen. Im Artikel Apperception 3. heiſst es: die Einheit, die durch die Verbindung aller Ich zu Einem Ich entſteht, nennt Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception. Statt der Worte die durch, muſs es aber wodurch heiſsen. Denn nicht die Verbindung des verſchiedenen Bewuſstſeyns bringt die ſynthetiſche Einheit der Apperception, das alle Vorſtellungen be-

vorſtellungen immer dunkler wird, gerade ſo wie das Bewuſstſeyn der Sterne in der Milchſtraſse, deren Schimmer wir ſehen, ohne ſie ſelbſt unterſcheiden zu können.

gleitende Ich hervor, ſondern dieſe ſynthetiſche Einheit macht erſt die Verbindung möglich.

b. Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die Vorſtellung, daſs das Bewuſstſeyn in den verſchiedenen Vorſtellungen identiſch iſt.

Die analytiſche Einheit ſetzt nun die ſynthetiſche voraus. Denn wie kann ich mir vorſtellen, daſs das Bewuſstſeyn in zwei Vorſtellungen identiſch iſt, d. h. daſs beide dadurch mit einander verbunden ſind, ohne die Vorſtellung eines Ich, das beide in den Vorſtellungen befindliche empiriſche Ich mit einander, als zu Einem Ich gehörig, verbindet?

Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns hängt allen gemeinſamen Begriffen (*conceptus communis*), als ſolchen, an. Denn ein gemeinſamer Begriff iſt ja ein ſolcher, der in mehrern Vorſtellungen, als mit denſelben verbunden angetroffen wird. Stelle ich mir z. B. roth vor, ſo ſtelle ich mir damit einen gemeinſamen Begriff vor, d. i. einen ſolchen, der in vielen Vorſtellungen vorkömmt, als eine Beſchaffenheit oder Merkmal deſſelben. Nun iſt aber eine ſolche Verbindung nicht möglich ohne die ſynthetiſche Einheit, folglich ſetzt jede analytiſche Einheit die ſynthetiſche voraus. Denke ich mir ferner eine Vorſtellung als eine ſolche, die Verſchiedenen gemein iſt, ſo müſſen auch dieſe verſchiedenen Vorſtellungen doch wodurch verſchieden ſeyn, alſo auſser jener gemeinſamen Vorſtellung noch etwas an ſich haben, d. i. ich muſs mir auch das, woran die gemeinſame Vorſtellung zu finden iſt, als ein Verbundenes denken, welcher Gedanke wieder nicht ohne die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt. Dieſe ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, dieſes Ich, iſt alſo der höchſte Punct, an den alles, was die Logik und die Transſcendentalphiloſophie lehrt, geknüpft werden muſs, ohne welches beide Wiſſenſchaften nichts vorſtellen können. Dieſes Ich iſt nichts anders als der Verſtand ſelbſt, welcher das Vermögen iſt, *a priori* zu verbinden, oder das durch die Sinnlichkeit gegebe-

ne Mannichfaltige, ſo wie das Denken deſſelben, unter Einheit der Apperception zu bringen, oder an Ein Ich (an eine und dieſelbe Denkkraft) zu knüpfen (C. 133 *).

3. Alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs ſich in Raum und Zeit befinden; aber Raum und Zeit ſelbſt, folglich auch alles, was darin enthalten iſt, oder alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception verbunden werden. Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind nehmlich Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen (*Individua*), mit dem Mannichfaltigen, das ſie in ſich enthalten (ſ. Raum und Zeit). Sie ſind alſo nicht bloſse Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewuſstſeyn, nehmlich die Vorſtellungen des Raums und der Zeit, als in vielen Vorſtellungen, den empiriſchen Anſchauungen, die ſich in Raum und Zeit befinden, enthalten, angetroffen wird. Es iſt z. B. mit dem Raume nicht etwa ſo, wie mit dem Begriff Menſch. Der Begriff Menſch findet ſich in allen einzelnen Menſchen, wenn wir ſie durch den Verſtand denken, aber der Begriff Raum findet ſich nicht in allen einzelnen Körpern, ſondern die Körper ſind in dem Raume, auch findet ſich der Raum nicht in allen einzelnen Räumen, ſondern alle einzelne Räume ſind nur Theile eines und eben deſſelben Raums. Dieſe Theile ſtellt uns der Verſtand als viele Vorſtellungen vor, die alle in einer einzigen Vorſtellung und dem Bewuſstſeyn derſelben enthalten ſind, d. i. ſie machen alle zuſammen einen einzigen Raum aus. Das Bewuſstſeyn iſt alſo hier zuſammengeſetzt aus mehrern einzelnen Vorſtellungen, welche Vorſtellungen die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns ſind; dieſe iſt aber doch nur möglich durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, oder die Vorſtellung des Ich, in der alle jene Theilvorſtellungen des Raums, zum Bewuſstſeyn eines einzigen alle dieſe Theilvorſtellungen in ſich faſſenden Raumes verbunden ſind. Eben ſo beſtehet jeder Theil des Raums immer wieder aus Theilen, die in einem Bewuſstſeyn mit einander

verbunden ſind, und ſo fort ins Unendliche (C. 133. 136 *).

Die mannichfaltigen Vorſtellungen der Anſchauung ſtehen alſo alle, ſo fern ſie in Einem Bewuſstſeyn müſſen verbunden werden können, unter dem oberſten Grundſatze alles Verſtandesgebrauchs, welcher ſo lautet:

> Alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter Bedingungen der urſprünglich ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

In dem Artikel Anſchauung, 11. iſt dieſes weiter entwickelt, daſelbſt ſind die Bedingungen angegeben, unter welchen das Mannichfaltige vermittelſt der urſprünglich - ſynthetiſchen Einheit der Apperception als Eine Anſchauung kann vorgeſtellt, gedacht und erkannt werden. Sie ſind nehmlich Afficirung, Empfindung, Synopſis durch den Sinn, Syntheſis der Apprehenſion u. ſ. w. Durch die urſprünglich - ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns oder die einfache, alle übrige Vorſtellungen begleitende, Vorſtellung des Ich wird die Einheit der Syntheſis des Bewuſstſeyns, oder die Einheit der im Selbſtbewuſstſeyn befindlichen Anſchauung ſelbſt möglich (C. 136. f.).

5. Alle Vereinigung mehrerer Vorſtellungen fordert alſo Einheit des Bewuſstſeyns in der Syntheſis oder Verknüpfung dieſer Vorſtellungen; ich muſs mir alle dieſe einzelnen Vorſtellungen als in einem einzigen Gedanken verknüpft, der mit dem Bewuſstſeyn, daſs Ich ihn habe, verbunden iſt, vorſtellen können. Der Begriff eines Gegenſtandes iſt nun aber eben die Vorſtellung von dem Ganzen, in dem alle Theilvorſtellungen zuſammen, für jeden Verſtand, der dieſe Vorſtellungen hat, alſo allgemein und nothwendig, d. i. objectiv gültig verknüpft ſind. Da nun dieſe Verknüpfung nicht etwa ſchon unabhängig von unſrer Anſchauung und unſerm Verſtande exiſtirt, ſondern nicht anders als durch den Verſtand ſelbſt, vermittelſt der Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt, ſo iſt die Einheit des Bewuſstſeyns dasjenige, was es allein möglich macht, daſs wir uns unſre Vorſtel-

lüngen als folche vorftellen können, die einen Gegenftand haben, und nicht blofs Hirngefpinfte find, fondern von Jedermann anerkannt werden müffen, oder objectiv gültig find. Da nun aber hierin die Erkenntnifs beftehet, dafs wir unfre Vorftellungen als folche denken müffen, die einen Gegenftand haben, den fie vorftellen, fo beruhet auch alle Erkenntnifs und die Möglichkeit des Verftandes felbft auf diefer Einheit des Bewufstfeyns (C. 137).

6. Die transfcendentale Einheit des Bewufstfeyns oder die Vorftellung Ich, an die ich alle meine übrigen Vorftellungen knüpfe, und die nicht weiter an etwas anders geknüpft werden kann, nennt Kant auch die objective Einheit des Bewufstfeyns. Der Grund diefer Benennung ift, weil durch fie allein der Begriff von einem Gegenftande oder Object möglich ift. Denn fobald meine Sinne afficirt werden, fo dafs Empfindungen, d. i. finnliche Eindrücke entftehen, und ich eine Empfindung nach der andern an diefes Ich knüpfe, fo wird dadurch nach und nach ein Bild hervorgebracht. Das Ich nun, in Beziehung auf diefes Bild, welches durch diefe Verknüpfung aller einzelnen Empfindungen an das Ich möglich wird, heifst die transfcendentale Einheit der figürlichen Synthefis, oder derjenigen Verknüpfung, welche durch die transfcendentale Einbildungskraft gefchieht. Diefes Bild ift die Anfchauung, die durch diefe Einheit entftehet, und diefe Anfchauung würde ohne fie nur ein Chaos von abgeriffenen Empfindungen feyn. Aber nun denkt fich der Verftand diefe Anfchauung noch als eine nicht blofs in den Sinnen liegende, fondern nothwendige und allgemeingeltende Einheit, welche blofs in der Anfchauung angefchauet, oder durch fie vorgeftellt wird, und diefe Einheit heifst das Object oder der Gegenftand der Anfchauung, welcher nachher erft durch den Verftand noch weiter beftimmt und durch Prädicate gedacht wird. Hierdurch wird es möglich, dafs wir fagen können, wir haben die Anfchauung einer Erfcheinung, denn der noch unbeftimmte Gegenftand, den unfer Verftand der Anfchauung fetzt, um damit anzudeuten,

daſs die Anſchauung kein Hirngeſpinſt der Phantaſie iſt, heiſst eben Erſcheinung.

Dieſe objective Einheit macht alſo, daſs ich ſage, dieſe Anſchauung, dieſes Bild, das ich mit Augen ſehe, und mit den Händen fühle, iſt nicht bloſs ein Werk meiner Einbildungskraft, ſondern ein Gegenſtand, z. B. ein Apfel, daſs ich alſo in Gedanken von der Anſchauung noch etwas unterſcheide, welches ich den Gegenſtand, das Object nenne, und von dem ich mir denke, daſs es durch die Anſchauung mir vorgeſtellt wird. Weil ich aber dieſen Gegenſtand nicht ſo anſchauen kann, wie er ſeyn möchte, wenn er ſich nicht durch das Medium, vermittelſt meiner Sinne, ſondern unmittelbar darſtellen könnte, nenne ich dieſen Gegenſtand nicht ein Ding an ſich, ſondern eine Erſcheinung, und ſage, ich habe jetzt die Anſchauung einer Erſcheinung. In der Erfahrung ſind übrigens dieſe Erſcheinungen die wirklichen Gegenſtände oder Dinge an ſich, ſie heiſsen nur Erſcheinungen in Beziehung darauf, daſs ich mich als ein Weſen denke, welches nicht anders zu Vorſtellungen von Gegenſtänden gelangt, als durch ſeine Sinne.

Es giebt aber auch eine ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns, nehmlich dasjenige Ich, woran ich bloſs die Vorſtellungen knüpfe, die Ich habe, um mir bewuſst zu ſeyn, daſs Ich ſie habe. Dieſes Ich beſtimmt nicht die Vorſtellungen zu einem Object, ſondern bloſs zur Einheit des Zuſtandes meines Subjects, oder des Zuſtandes deſſen, der Vorſtellungen hat. Die objective Einheit des Bewuſstſeyns macht es nur möglich, den Vorſtellungen unſers äuſsern und innern Sinnes ein Object zu ſetzen, welches durch jene Vorſtellungen vorgeſtellt wird, die ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns macht es uns bloſs möglich, zu denken Ich, das Subject der Vorſtellungen, hat Vorſtellungen. Die ſubjective Einheit beſtimmt alſo bloſs den Zuſtand im innern Sinne, der uns ſonſt unbekannt bleiben würde. Sie macht es bloſs möglich, daſs das durch das Medium des innern Sinnes em-

pirifch gegebene Mannichfaltige der Anfchauung, als in einem und demfelben Subject vorgeftellt, erkannt werde; diefes Mannichfaltige erhält aber erft durch die objective Einheit des Bewufstfeyns einen Gegenftand, auf welchen es bezogen wird, oder wird als gegründet in demfelben und ihn vorftellend gedacht. Die fubjective Einheit macht alfo blofs diejenige Verbindung möglich, welche man die Affociation der Vorftellungen nennt, welche zufällig und felbft eine Erfcheinung im innern Sinne ift, d. h. bei der die objective Einheit des Bewufstfeyns, oder dafs fie ein Object habe, noch befonders vorausgefetzt wird. Diefes fubjective Bewufstfeyn ift alfo empirifch oder Wahrnehmung im innern Sinne (C. 160.)

Die reinen Formen der Anfchauungen in Zeit und Raum, d. h. das aus der Sinnlichkeit entfpringende Mannichfaltige, welches, wenn es verbunden wird, erft die reinen Anfchauungen, Raum und Zeit, giebt, ftehen nicht unter der fubjectiven, fondern blofs unter der objectiven Einheit des Bewufstfeyns. Denn ich kann zu keiner Zeit ohne diefe reinen Formen feyn. Ob ich mir aber Zeit und Raum als Anfchauungen deutlich vorftelle oder nicht, mich mit den Gedanken daran befchäftige oder nicht, das betrifft meinen empirifchen Zuftand im innern Sinne, und ftehet allerdings unter der fubjectiven Einheit des Bewufstfeyns. Die Form der Anfchauung hingegen enthält blofs Mannichfaltiges, welches durch die objective Einheit des Bewufstfeyns, oder die nothwendige Beziehung diefes Mannichfaltigen zum Einen: ich denke, alfo durch die reine Synthefis des Verftandes, verbunden, eine anfchauliche Vorftellung, oder die formale Anfchauung, d. i. Zeit und Raum als Gegenftand giebt, die hernach in der Chronometrie und Geometrie beftimmt werden (C. 160 *). Diefe reine Synthefis liegt folglich *a priori* der empirifchen des innern Sinnes zum Grunde, welche ohne die erftere nicht möglich feyn würde, z. B. es verbindet einer die Vorftellung eines gewiffen Worts mit einer Sache, ein Anderer denkt fich bei diefem Worte eine ganz andere Sache: das ift eine empirifche Verbindung, eine Af-

fociation, die nicht nothwendig und allgemeingeltend ift, fondern die der Eine fo macht, der Andere anders. Folglich ift auch die Einheit des Bewufstfeyns, wodurch diefe Verbindung möglich wird, zufällig. Aber felbft diefe Affociation wäre nicht möglich, wenn ihr nicht eine objective Verbindung zum Grunde läge, durch die ich mir die empirifche Einheit des Gedankens, dafs jenes Wort eine gewiffe Sache für mich bezeichnet, als Gegenftand meines Denkens, vorftellen kann. Kurz, fo wie kein empirifcher Raum möglich ift, ohne einen reinen, der ihm *a priori* zum Grunde liegt, fo ift kein empirifches Bewufstfeyn möglich, ohne ein reines, das ihm *a priori* zum Grunde liegt (C. 139. f.).

7. In ein empirifches Bewufstfeyn kann das Mannichfaltige der finnlichen Anfchauungen allein durch die Categorien gebracht werden, daher ftehen auch alle finnlichen Anfchauungen (und andere giebt es nicht) unter den Categorien, ohne welche die Anfchauungen nicht Gegenftände (Erfcheinungen) darftellen könnten. (C. 143. 164. fr.)

Wir haben gefehen, dafs alle unfere Anfchauungen nicht fo verbunden, als fie find, wenn wir fie als Gegenftand denken, in uns kommen. Es werden uns blofs dadurch, dafs unfere Sinne afficirt werden, mannichfaltige Empfindungen gegeben, die durch die Wirkung des Verftandes auf die Empfindungen endlich in ein Bewufstfeyn zufammen kommen (f. Anfchauung 11.). Diefe Verbindung in Ein Bewufstfeyn, wird nun hier behauptet, ift nur dadurch möglich, dafs ich mir das Mannichfaltige in der Anfchauung durch mehrere, beim Denken aus dem Verftande felbft entfpringende, Verftandesbegriffe, als in einem Gegenftande verbunden, vorftelle. Ich kann mir z. B. den Donner nicht anders als einen Gegenftand vorftellen, als fo, dafs ich mir ihn durch die reinen Verftandesbegriffe z. B. der Gröfse, als fchwach oder ftark, der Befchaffenheit, als murmelnd oder in Schlägen, des Verhältniffes, als die Wirkung der Entladung einer electrifchen Wolke u. f. w. denke. Unter diefen Verftan-

desbegriffen oder Categorien ftehen nun alle Anfchauungen, wenn fie als Vorftellungen von Gegenftänden, und nicht als blofse Bilder der Phantafie, gedacht werden follen (C. 143.). Diefes wird im Artikel Aberglaube 2. b. f. ausführlich gezeigt.

8. Gerade fo, wie empirifche Anfchauung nicht möglich ift, ohne die reinen finnlichen Vorftellungen oder Anfchauungen Zeit und Raum, in denen die empirifche Anfchauung fich befinden mufs, ift auch das empirifche Bewufstfeyn des in der Anfchauung gegebenen Mannichfaltigen nicht möglich, ohne das reine Selbftbewufstfeyn *a priori*, durch welches diefes Mannichfaltige gleichfam in den Verftand aufgenommen und von ihm zu Einem Gegenftand deffelben in gewiffe Begriffe (Categorien) vereinigt wird, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit und eben dadurch Sicherheit der Erfahrung hineinbringen. So wird das Mannichfaltige in der Anfchauung des Donners durch den Begriff der Wirkung als ein Gegenftand vorgeftellt, der nothwendig und allgemein auf einen andern, nehmlich die plötzliche Entladung der Wolke, folgen mufste. Dadurch wird allein die Erfahrung deffelben ungezweifelt, indem es nun unmöglich ift, dafs, wenn die Wolke fich plötzlich entladete, kein Donner erfolgen follte. Zugleich aber wird durch diefe Vorftellung des Donners als Wirkung diefelbe mit meinem fubjectiven und objectiven Selbftbewufstfeyn verknüpft, indem ich mir nun ficher bewufst bin, dafs Ich (das Subject der ganzen Menge von Vorftellungen, deren ich mir bewufst bin) die Anfchauung eines Gegenftandes (des Donners), und kein Hirngefpinft, habe (C. 144.).

9. Das Bewufstfeyn fafst alfo nichts auf, als was durch den Sinn geliefert wird, und diefes Mannichfaltige verbindet es zu finnlichen Gegenftänden der Anfchauung, oder Erfcheinungen. Aber auch uns felbft fafst das Bewufstfeyn nur fo auf, und verbindet uns nur zu einer Erfcheinung. Denn alles, was wir von uns wiffen, ift blofs dadurch zu unfrer Wahrnehmung gekommen, dafs wir auf uns felbft geachtet und auf das

gemerkt haben, was im innern Sinne vorgehet. Daher kann er uns nun nichts anders liefern, als Affectionen, oder Eindrücke, die er erhält. Daher kennen wir uns ſelbſt nicht nach dem, was wir ohne ſolche Eindrücke, an uns ſelbſt, ſeyn mögen, ſondern nur vermittelſt dieſer Eindrücke. Hier ſcheint nun ein Widerſpruch zu ſeyn, weil wir uns ſelbſt afficiren, auf uns ſelbſt ſinnliche Eindrücke machen, und folglich zugleich von uns ſelbſt auch ſolche Eindrücke empfangen, und daher uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müſsten. Man hat, um dieſer Schwierigkeit auszuweichen, den innern Sinn für das Bewuſstſeyn ſelbſt gehalten, und gemeint, wir wären uns unſrer unmittelbar bewuſst, und ſchaueten uns ſelbſt, unſer Ich an, wie wir an uns ſelbſt wären. Allein der innere Sinn und das Bewuſstſeyn ſind ſehr unterſchieden. Der innere Sinn iſt die Fähigkeit, ſolche Eindrücke zu erhalten, die bloſs unſern Zuſtand vorſtellen können. Das Bewuſstſeyn aber, als Vermögen, iſt dasjenige Vermögen, das Mannichfaltige der im innern Sinne gegebenen Eindrücke entweder ſubjective, zur Darſtellung unſers Zuſtandes, oder objective, zur Darſtellung eines Gegenſtandes, der unſer Erkenntniſsvermögen jetzt beſchäftigt, zu verbinden, zu welchem letztern aber, wenn der Gedanke Gültigkeit haben, und nicht leer ſeyn ſoll, noch ein äuſserer Sinn gehört, in welchem derjenige Gegenſtand angeſchauet wird, der im innern Sinne nur als Gedanke zum Bewuſstſeyn kömmt (C. 152. f.).

Das Bewuſstſeyn iſt alſo vom innern Sinne gänzlich unterſchieden. Der innere Sinn liefert, wenn er afficirt wird, ein Mannichfaltiges zur Anſchauung unſers innern Zuſtandes, aber noch nicht die Anſchauung ſelbſt; das Bewuſstſeyn verbindet dieſes Mannichfaltige, und liefert alſo die Anſchauung unſers innern Zuſtandes. Der innere Sinn muſs afficirt werden, wenn er uns jenes Mannichfaltige liefern ſoll, d. i. er muſs Eindrücke erhalten, entweder mittelbar durch den äuſsern Sinn, oder unmittelbar durch unſer eigenes Denken; das Bewuſstſeyn muſs dieſe Eindrücke auffaſſen, und zur ſubjectiven Vorſtellung unſers Zuſtandes, oder zur objectiven

eines Gegenſtandes unſers Erkenntniſsvermögens verbinden. Der innere Sinn ohne Affection enthält vor aller Affection nichts als die bloſse Form der Anſchauungen in demſelben, d. i. das aus demſelben entſpringende Mannichfaltige, welches, wenn es durchs Bewuſstſeyn verbunden wird, die Zeit giebt; das Bewuſstſeyn enthält vor aller Verbindung und dazu gelieferten Mannichfaltigen eine urſprüngliche Einheit, durch welche daſſelbe, vermittelſt gewiſſer Begriffe *a priori*, der Categorien, das im innern Sinne gegebene Mannichfaltige zur Anſchauung verbindet (C. 161.). Der innere Sinn endlich enthält ohne Bewuſstſeyn noch keine beſtimmte, weder reine noch empiriſche Anſchauung, ſondern bloſs den Stoff dazu, nehmlich die reine Form und die Empfindungen durch Affectionen; das Bewuſstſeyn verbindet durch die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft oder ſeinen Einfluſs auf den innern Sinn den reinen oder empiriſchen Stoff zu Bildern (der Zeit und der Erſcheinungen in derſelben), welche Handlung daher die figürliche Verbindung (Syntheſis) heiſst; oder zu Begriffen, durch die Vorſtellung eines durch Prädicate nothwendig und allgemeingeltend zu beſtimmenden Gegenſtandes, welches die intellectuelle Verbindung (Syntheſis) genannt wird. So nun, wie der innere Sinn, wenn er afficirt wird, ſogleich die ſinnliche Form der Verſtellungen hergiebt, ſo daſs das Bewuſstſeyn Empfindungen und Form zugleich verbindet, und ſo allemal eine empiriſche Anſchauung in der Zeit darſtellt, eben ſo liefert der Verſtand jedesmal zum Verbinden eine eigene Einheit, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, und dieſe iſt die Categorie oder der reine Verſtandesbegriff (C. 153. f.)

11. Hieraus folgt nun auch der Lehrſatz: Das denkende Subject läſst ſich durch das bloſse Bewuſstſeyn nicht erkennen; d.h. durch den einfachen Gedanken: Ich, bekomme ich keine Erkenntniſs davon, was ich für ein Gegenſtand bin. Denn das Ich iſt ein bloſser Gedanke, der eine Verbindung möglich macht. Ich kann bloſs wiſſen, daſs ich jetzt dieſen Gedanken habe, dadurch erkenne ich

aber nicht einen Gegenſtand, ſondern meinen ſubjectiven oder innern Zuſtand. Ich beſtimme alſo dadurch bloſs, wie Ich jetzt da bin, nehmlich ſo, daſs ich mir den Gedanken Ich denke. Aber das Ich wird dadurch kein Gegenſtand, den ich erkenne, denn dazu gehört noch ein Sinn, in dem der Stoff zur Erſcheinung des Gegenſtandes gegeben würde, ſo daſs ich ſagen könnte, hier iſt das Ich, das ich erkenne. So iſt der Donner, den ich höre, kein bloſser Gedanke, wie das Ich, denn er iſt im äuſsern Sinne, und durch Afficirung meines Gehörs und das Bewuſstſeyn deſſelben kann ich ſagen, es donnert. Aber ich kann nicht ſagen, hier iſt mein Ich, ſondern nur, ich knüpfe dieſen Gedanken an den alle meine übrigen Gedanken begleitenden Gedanken: Ich (C. 157. f.). S. Daſeyn, Ich und Selbſtbewuſstſeyn.

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 16. 131. — §. 17. 136. ff. — §. 8. 139. ff. — §. 20. 143. — §. 121. 144. §. 24.*** 152. ff — §. 25. 157. f. — §. 26. 160. 164.

Beziehung,

σχέσις, *reſpectus*, *rapport*.

1. Die logiſche Beziehung (*reſpectus logicus*). Wenn zwei Begriffe im Verhältniſſe gegen einander ſtehen, ſo kann das eine Glied des Verhältniſſes als dasjenige betrachtet werden, wovon das andere abgeleitet wird. Dasjenige Glied, wovon das andere abgeleitet wird, heiſst die Quelle des Verhältniſſes (*terminus relationis*), und dasjenige, was von der Quelle abgeleitet wird, das Abgeleitete (*ſubjectum relationis*). Die Vorſtellung nun, daſs ein Begriff die Quelle des andern iſt, heiſst die Beziehung; das Seyn, oder die Poſition der Beziehung, iſt nichts als der Verbindungsbegriff (iſt, oder iſt nicht) in einem Urtheile. Die Beziehung giebt alſo bloſs ein Urtheil (S. II. 162.) Wenn ich ſage, Gott iſt allmächtig, ſo wird gedacht, daſs in Gott die Allmacht iſt, und dieſe Vorſtellung heiſst eine Beziehung zwiſchen Gott und der Allmacht. Gott iſt

hier der Grund der Vorstellung, daſs er allmächtig iſt. Es wird alſo hier weiter nichts geſetzt, als daſs die Allmacht ein Merkmal Gottes iſt, wodurch bloſs ein Urtheil entſpringt. Ob Gott ſei, das iſt, abſolute geſetzt ſei, oder exiſtire, das iſt in dieſer logiſchen Beziehung gar nicht enthalten. Daher auch dieſes logiſche Seyn ganz richtig ſelbſt bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben, z. B. der Gott des Spinoza iſt unaufhörlichen Veränderungen unterworfen. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas exiſtirendes, das Subject müſste denn ſchon als exiſtirend vorausgeſetzt werden. Der Satz: Gott iſt allmächtig, muſs z. B. ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der das Daſeyn Gottes nicht erkennt, wenn er nur wohl verſtehet, was der Begriff Gottes ſagen will. Das Uebrige vom Verhältniſſe ſ. im Artikel Analogie.

2. Die metaphyſiſche Beziehung. Wenn zwei Gegenſtände, oder eine Vorſtellung und der Gegenſtand, den ſie vorſtellt, im metaphyſiſchen Verhältniſſe gegen einander ſtehen, und ſo das eine der Grund des andern, oder doch von etwas in dem andern iſt, ſo heiſst die Vorſtellung von dieſem Verhältniſſe die metaphyſiſche Beziehung (*reſpectus metaphyſicus*).

Die Beziehung iſt *a priori*, wenn ſie *a priori* erkannt wird, empiriſch, wenn ſie von einer Erfahrung abgeleitet wird, und transſcendental, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich macht. Wenn z. B. der Gegenſtand die Vorſtellung möglich macht, d. h. erſt ein Gegenſtand mir vorkommen muſs, ehe ich mir ihn vorſtellen kann, ſo iſt der Gegenſtand die Quelle der Vorſtellung, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine empiriſche Beziehung. Wenn hingegen eine Vorſtellung den Gegenſtand allein möglich macht, d. h. der Gegenſtand nicht als ſolcher vorhanden ſeyn würde, wenn ich nicht gewiſſe Vorſtellungen hätte, ſo iſt die Vorſtellung die nothwendige Quelle des Gegenſtandes, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine Beziehung *a priori*. Iſt der Gegenſtand ſelbſt etwas *a priori*, z. B.

der reine Raum, so ist die Beziehung transscendental, weil sie erklärt, wie ein Gegenstand *a priori* möglich sei. Empirische Anschauungen beziehen sich auf Erscheinungen, reine Anschauungen hingegen auf reine Formen der Sinnlichkeit, heisst also: Erscheinungen und Formen der Sinnlichkeit sind die Quellen jener Anschauungen (C. 125.)

Beziehung auf einen Gegenstand haben (nach Schmid, im Wörterbuch, Art. Beziehung auf einen Gegenstand)

I. für die theoretische Vernunft.

a. Anschauungen. Kant sagt nehmlich (C. 33): „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniss auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige (Art), wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung." Er will damit sagen, es giebt mehrere Arten und Mittel, wie eine Erkenntniss vom Gegenstande, als seiner Quelle, abgeleitet werden kann, oder wie ich mir vorstellen kann, dass der Gegenstand die Quelle einer Erkenntniss sei. Ich kann z. B. über einen Gegenstand nachdenken, um mir einen deutlichen und vollständigen Begriff von ihm zu machen, und da entstehet denn eine mittelbare Erkenntniss des Gegenstandes in mir; aber ich kann auch nur bloss meine Aufmerksamkeit unmittelbar auf den Gegenstand richten, und ihn als in meinen Sinnen vorhanden wahrnehmen, so entstehet aus dem Gegenstande eine unmittelbare Vorstellung desselben, die wir weder mit den Sinnen, noch mit dem Verstande weiter vom Gegenstande unterscheiden können*). Und diese Vorstellung nennen wir nun in Beziehung auf unser Subject, d. h. wenn wir unser

*) Nehmlich nicht bloss logisch, sondern reell. Denn logisch könnte ich mir z. B. das Hirngespinst machen, es gebe noch ein Ding an sich, das gerade so sei, wie die Anschauung, und das sei der wahre Gegenstand.

Subject als die Quelle deſſelben anſehen, eine Anſchauung; in Beziehung aber darauf, daſs wir doch nicht Urheber des Stoffs ſind, den wir in der Anſchauung empfinden, d. i. daſs ein unbekannter Stoff die Quelle von dem, was wir ſinnlich wahrnehmen, iſt, den Gegenſtand. Anſchauungen beziehen ſich unmittelbar auf den Gegenſtand, heiſst alſo, wenn der Verſtand diejenige nothwendige Einheit denkt, welche wir Gegenſtand nennen, und dieſe Einheit hat einen ſolchen Inhalt, daſs unſre Sinne davon afficirt werden, ſo wird dieſe Einheit nicht bloſs gedacht, ſondern auch ſinnlich vorgeſtellt oder angeſchauet, und der Gegenſtand iſt durch die Afficirung des Gemüths die Quelle der Möglichkeit einer ſinnlichen Vorſtellung im Gemüth, welche Anſchauung heiſst. Es iſt dann eine unerklärbare Wechſelwirkung zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit, indem die Sinnlichkeit durch den Stoff der vom Verſtande gedachten Einheit afficirt, und dieſe Einheit wieder durch die Afficirung des Gemüths nothwendig wird, oder der Verſtand gleichſam zu der Vorſtellung der Einheit, die wir Gegenſtand nennen, genöthigt wird.

Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heiſst empiriſch (C. 34.). Empfindung iſt nehmlich die Wirkung der Afficirung des Gemüths durch den Gegenſtand, und alſo dasjenige, was da macht, daſs wir den Gegenſtand als den Grund der Anſchauung anſehen können. Denke ich aber alles, was zur Empfindung gehört, aus der Anſchauung weg, ſo gehet darum doch noch nicht die ganze Anſchauung verloren, ſondern es bleibt noch eine Anſchauung des Raums oder der Zeit übrig, in welcher ich etwas empfand, und dieſer Raum oder dieſe Zeit, die nun von aller Empfindung leer iſt, und die ich mir nur noch mit meiner Einbildungskraft vorſtellen, aber doch mit aller Anſtrengung derſelben nicht, mit dem Gegenſtande ſelbſt, wegdenken kann, heiſst die reine Anſchauung (ſ. Anſchauung 8.).

b. Begriffe. Kant ſagt (C. 33.): Alles Denken muſs ſich, es ſei geradezu (*directe*), oder im Umſchweiſe (*indirecte*), vermittelſt gewiſſer Merkmale, zuletzt auf

Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann (s. Anschauung, 7.). Alles Denken bezieht sich (mittelbar oder unmittelbar) auf Anschauung, und durch sie (mittelbar) auf den Gegenstand, heisst: der Grund unsers Denkens ist die Anschauung, denn sie liefert uns den Stoff zum Denken, und macht es möglich, nicht nur die Wirklichkeit eines Gegenstandes, sondern auch die Beschaffenheit desselben, durch gewisse Merkmale, welche die Begriffe von dem in der Anschauung befindlichen Stoffe sind, zu erkennen.

II. für die practische Vernunft.

a. Practische Gesetze. Kant sagt (P. 38): Also beziehen sich practische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Causalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahiren, um sie rein zu haben. Practische Gesetze beziehen sich auf den Willen, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit in dem Willen. Wäre nehmlich kein Wille vorhanden, so wäre es gar nicht einmal möglich, uns practische Gesetze vorzustellen. Practische Gesetze sind nehmlich solche, die für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gültig erkannt werden. Der Gegenstand also, der da macht, dass ich sagen kann, es sind practische Grundsätze, in mir ist nicht die Handlung, die ich verrichte, sondern dass ich den Willen habe, nach diesen practischen Grundsätzen zu handeln, unangesehen dessen, was daraus für Folgen entstehen, oder was ich damit ausrichte.

b. Postulate. Kant sagt (P. 238.): Die Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig practischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniss nicht, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Practische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, sie sich sonst nicht anmassen konnte. Postulate haben Beziehung aufs Practische, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit im Practischen. Wüssten wir nehmlich von keinem Sit-

tengefetze, welches unbedingt geböte, ohne alle Rückficht auf das, was dadurch bewirkt wird, fo wären auch die Poftulate nicht möglich. Poftulate find nehmlich Sätze, die von demjenigen, der das Sittengefetz blofs um deffelben willen erfüllt, nothwendig als wahr vorausgefetzt werden müffen, und die alle die Exiftenz der Gegenftände gewiffer Vernunftbegriffe ausfagen, welche die Vernunft, wenn fie auf Erkenntnifs ausgehet, nur als Regeln des Forfchens vorfchreibt, welche fie aber, wenn es das Handeln betrifft, als wirklich vorhanden nothwendig vorausfetzen mufs. Ein folches Poftulat ift der Satz: es ift ein Gott. Diefer Satz bezieht fich auf das nothwendige Streben nach dem höchften Gut. Die Vernunft fordert, ich foll das Sittengefetz auf das vollkommenfte erfüllen, und zwar auch nach meiner Glückfeligkeit trachten, doch fie der Erfüllung des Sittengefetzes nachfetzen, und unter der Bedingung erwarten und darnach ftreben, dafs ich fittlich gut bin. Dann mufs meine und der finnlichen Welt Befchaffenheit und Regierung darnach eingerichtet feyn, folglich von einem verftändigen Urheber abhängen. Wer alfo wirklich nach dem höchften Gut ftrebt, beweifet fchon durch diefe Gefinnung, die er hat, dafs er an Gott glaubt, weil diefes nicht anders möglich ift. Folglich giebt das Poftulat, es ift ein Gott, weil es ein aus dem practifchen Gefetze nothwendig Abgeleitetes (*fubjectum relationis neceffarium*) ift, der Idee Gott, die auch die fpeculative Vernunft, als Regel zum Behuf ihrer teleologifchen Nachforfchungen, hat, objective Realität. Denn die Wahrheit des Dafeyns Gottes beruhet nicht blofs auf einem fubjectiven moralifchen Intereffe, fondern auf einem Gefetze, das zwar fubjectiv aus der Vernunft entfpringt, aber wegen feiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit objectiv oder für jedes vernünftige Wefen gültig ift. Daher nun auch dasjenige, was diefes Gefetz als nothwendig vorausfetzt, im Felde des Practifchen, des fittlichen Handelns und Hoffens, eben fo gültig feyn mufs, als Raum und Zeit im Felde der Erfahrungen und des Erkennens, f. Gegenftand.

Die Scholaſtiker nennen das Verhältniſs (*relatio*) zuweilen auch die Beziehung (*reſpectus*). Es iſt zwiſchen beiden Begriffen der Unterſchied, daſs das Verhältniſs die Beſtimmung einer Vorſtellung durch die andre iſt, die Beziehung hingegen die Vorſtellung davon, daſs eine Vorſtellung die Quelle der andern iſt. Das Verhältniſs iſt alſo das Object, die Beziehung der Akt des Gemüths, wodurch ich mir zwei Dinge im Verhältniſſe vorſtelle, und dadurch das eine von dem andern ableite, z. B. die Vaterſchaft (*paternitas*) iſt ein Verhältniſsbegriff, nehmlich der vom Verhältniſſe des Vaters zum Sohne, oder des Sohns zum Vater. Wenn ich aber ſage, der Begriff Vater bezieht ſich auf den Begriff Sohn, ſo heiſst das, ich ſtelle mir den Begriff Sohn als die Quelle (*terminus relationis*) des Begriffs Vater vor; denn wäre kein Sohn, ſo könnte auch kein Vater (nehmlich eines Sohnes) ſeyn. Und umgekehrt iſt Sohnſchaft ein Verhältniſsbegriff, nehmlich der des Verhältniſſes des Sohnes zum Vater. Der Begriff Sohn bezieht ſich aber auf den Begriff Vater, weil der Begriff Vater die Quelle des Begriffs Sohn iſt. Wäre kein Vater, ſo wäre auch kein Sohn. Hier iſt alſo eine wechſelſeitige Beziehung, und die Glieder des Verhältniſſes, die in einer ſolchen Beziehung ſtehen, heiſsen Correlata.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33 34. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt I. Abſchn. § 14. S. 125.

Deſſ Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. I. Anmerk. S. 38. — II. B. II. Hauptſt. VI. S. 238.

Bild,

εἴδωλον, τύπος, *imago*, *ſpecies viſibilis*, *figura*, *ſimulacrum*, *effigies*, *imago*, *image*, iſt in der kritiſchen Philoſophie eine ſinnliche Anſchauung zu einem Begriffe, welche die empiriſche Einbildungskraft aus Wahrnehmungen hervorbringt. (E. 38.).

1. So, wenn ich fünf Puncte hintereinander ſetze, ... , ſo iſt dieſes ein Bild von dem Begriff, den ich mir von der Zahl fünf denken muſs. Soll ich

mir aber eine grofse Zahl, z. B. taufend, oder eine Zahl überhaupt, nicht durch den Begriff davon denken, fondern finnlich vorftellen, fo kann das nicht durch ein Bild gefchehen; denn taufend würde ich mir zwar durch taufend Puncte abbilden können, aber ich würde diefe Menge von Puncten nicht überfehen und fie mit meinem Begriff von taufend nicht vergleichen können. Von einer Zahl überhaupt aber können wir uns gar kein Bild machen, denn jedes Bild würde nur eine beftimmte einzelne Zahl, aber nicht jede mögliche Zahl, d. i. die Zahl überhaupt abbilden. Dennoch, wenn wir uns taufend, oder eine Zahl überhaupt denken, fo bemühet fich die Einbildungskraft, fich diefes in einem Bilde vorzuftellen. Die Vorftellung von diefem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff fein Bild zu verfchaffen, nennt Kant das Schema zu einem Begriff.

2. Schema und Bild find alfo fehr von einander verfchieden. Wenn ich mir den Begriff Triangel denke, fo ftellt fich meine Einbildungskraft denfelben durch ein Schema dar, denn fie kömmt niemals damit zu Stande, fo fehr fie fich auch darum bemühet, ein Bild davon zu machen. Denn ein Triangel überhaupt hat weder beftimmte Seiten noch Winkel. Wenn ich Jemandem zu einer anfchaulichen Erkenntnifs eines Triangels verhelfen will, fo zeichne ich ihm zwar einen Triangel vor, und das ift ein Bild. Allein diefes Bild bildet auch nicht einen Triangel überhaupt ab, fondern einen gewiffen Triangel, nehmlich entweder einen fpitz- oder recht- oder ftumpfwinklichten, von beftimmten Seiten und Winkeln. Wenn ich daher fage: fiehe, das ift ein Triangel, fo mufs ich ftets hinzufetzen, du mufst nehmlich jetzt nicht darauf fehen, dafs diefe Seiten fo lang, diefe Winkel fo grofs find, und beide ein gewiffes Verhältnifs zu einander haben. Die Seiten und Winkel können auch gröfser oder kleiner feyn, und ein anderes Verhältnifs zu einander haben; allein ich könnte dir, wenn ich diefe Beftimmungen auch in der Zeichnung weglaffen follte, keinen Trian-

gel abbilden, und deine Einbildungskraft allein mufs dir von ihm ein richtiges Schema (C. 179 f.) geben, f. Schema.

3. Das Bild ift ein Product des empirifchen Vermögens der productiven Einbildungskraft. Will ich mir nehmlich von einem gewiffen Begriffe, z. B. zu dem der Zahl fünf, ein Bild machen, fo mufs ich dazu ein inneres Vermögen haben, durch welches ich diefes Bild erzeugen, oder mir den Begriff finnlich darftellen kann. Die Wirkung eines folchen Vermögens nennen wir das Product oder Erzeugnifs deffelben. Das Vermögen aber, welches ein folches Bild in uns erzeuget, ift die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ift nehmlich das Vermögen, Anfchauungen hervorzubringen, welche entweder folche Anfchauungen feyn können, die man von einem Gegenftande fchon einmal erhalten hat, und deren Gegenftand uns nicht wirklich gegenwärtig ift, dann heifst fie die reproductive (aus dem Gedächtniffe wieder erzeugende) Einbildungskraft; oder es find folche Anfchauungen, deren Gegenftand uns wirklich gegenwärtig ift, oder die doch blofs nach dem Begriff, und nicht nach der Erinnerung erzeugt werden, dann ift es die productive (erzeugende) Einbildungskraft. Endlich kann auch die Einbildungskraft rein *a priori* feyn, wenn fie z. B. Schemate erzeugt, das ift etwas, was in keiner Erfahrung zu finden ift; oder empirifch, wenn fie z. B. Bilder hervorbringt, die man in der Erfahrung wahrnehmen kann, wie obige fünf Puncte (C. 181).

4. Das reine Bild aller Gröfsen (*quantorum*) vor dem äufsern Sinne ift der Raum; aller Gegenftände der Sinne aber überhaupt, die Zeit, f. Raum und Zeit. Wenn ich mir nehmlich eine Gröfse finnlich darftellen will, die ich äufserlich anfchauen kann, fo ftelle ich mir den Raum vor, den fie einnehmen würde. Kant nennt diefen Raum das reine Bild, weil es, fo wie auch die Zeit, ein Bild eigner Art ift, nehmlich ein folches, das zwar als Bild empirifch dargeftellt werden kann, indem jeder äufsere Gegenftand im Raume

iſt, aber doch das eigene hat, daſs es durch die reine Einbildungskraft *a priori* erzeugt werden kann und muſs, indem jeder Raum in der Erfahrung nicht rein, ſondern gefüllt iſt, und alſo nicht bloſs die Gröſse abbildet. Eben ſo iſt nun die Zeit das reine Bild aller Gröſsen vor dem innern Sinne, das heiſst, der Gröſsen aller Gegenſtände der Sinne überhaupt; denn wenn ich mir die Gröſse eines ſinnlichen Gegenſtandes ſinnlich darſtellen will, ſo kann ich das dadurch, daſs ich mir die Zeit vorſtelle, in der ich die Theile dieſes Gegenſtandes, mit einem beſtimmten Grad der Geſchwindigkeit, überlaufen kann.

Bildhauerkunſt,

ſtatuaria, *ſtatuaire*. Die Kunſt, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren könnten, körperlich darſtellt (M. II. 714. a).

1. Dieſe Kunſt macht nebſt der Baukunſt die Plaſtik aus. Die Plaſtik (*ars plaſtica*) iſt diejenige bildende Kunſt, welche Sinnenwahrheit vorſtellt. Die Bildhauerkunſt führt aber mit Recht den Namen einer Kunſt, denn ſie hat alle Kennzeichen derſelben.

a) iſt das, was ſie hervorbringt, ein Werk, das durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, und nicht durch die Natur, hervorgebracht wird;

b) gehört zur Hervorbringung eines ſolchen Werks Geſchicklichkeit; es iſt nicht genug, daſs man weiſs, wie es gemacht wird, man muſs es auch machen können;

c) iſt ſie kein Handwerk, denn ſie iſt eine Beſchäftigung, die nur gelingen kann, wenn ſie dem, der ſich mit derſelben beſchäftigt für ſich ſelbſt (ohne alle Rückſicht auf einen Lohn) angenehm iſt, ſ. Kunſt.

2. Dieſe Kunſt ſtellt nun Begriffe von Dingen körperlich dar, ſie macht z. B. Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren, Laubwerk u. d. gl. aber nicht wie die Malerkunſt auf

einer Fläche, ſondern ſo, daſs das hervorgebrachte Bild wirklich einen Raum erfüllt.

3. Sie ſtellt endlich die Begriffe von Dingen ſo körperlich dar, wie ſie in der Natur exiſtiren könnten. Die Bildhauerkunſt ſtellt nehmlich, als ſchöne Kunſt, die Begriffe der Dinge immer ſchön dar, ſelbſt dann, wenn ſie in der Natur häſslich ſind, ſ. ſchöne Kunſt. Obgleich ihre Producte den Producten der Natur ſo nahe kommen, daſs an denſelben Kunſt und Natur beinahe verwechſelt werden, ſo idealiſirt ſie dennoch, oder verſchönert die Gegenſtände der Natur, die ſie abbildet, auf irgend eine Weiſe nach einem Ideal, das die Kunſt dem Naturgegenſtande, den ſie abbildet, zum Grunde legt. Auch hat ſie die unmittelbare Vorſtellung häſslicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, und ſie dafür durch Allegorien mit gefälligen Attributen abgebildet. So ſtellt ſie den Tod unter dem Bilde eines ſchönen Genius mit geſenkter und erloſchener Fackel dar. So bildet ſie den Kriegsmuth unter dem Bilde des römiſchen Kriegsgottes Mars in voller Rüſtung ab. Dies iſt alſo eine indirecte Abbildung der Begriffe von Dingen, die erſt noch einer Auslegung der Vernunft bedarf (U. 189).

4. Die Bildhauerkunſt nimmt bei ihren Werken immer Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäſsigkeit, d. h. darauf, daſs ſie das Gefühl des Wohlgefallens in demjenigen wirken, der ſie anſchauet. Ihre Hauptabſicht iſt der bloſse Ausdruck äſthetiſcher Ideen, das heiſst, Ideale der Einbildungskraft körperlich darzuſtellen. Ihr Product iſt ein Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt und für ſich ſelbſt gefallen ſoll; als körperliche Darſtellung bloſse Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daſs es aufhöre, als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen (U. 207).

Bildungstrieb,

niſus formativus, instinct formatrice. Das Vermögen der Materie in einem organiſirten Körper, ihre beſtimmte Geſtalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu

erhalten, und wenn ſie ja etwa verſtümmelt würden, wo möglich wieder herzuſtellen.

Joh. Fr. Blumenbach, Profeſſ. zu Göttingen und Königl. Groſsbrittan. Hofrath, hat, in ſeiner Schrift über den Bildungstrieb, über dieſen Trieb am meiſten geleiſtet, ſ. Epigeneſis. Seine Schrift kam zuerſt heraus Göttingen 1781, 8. Die neue ſchon 1789 herausgekommene, umgearbeitete Auflage erſchien wieder vermehrt 1791, 8. (Meuſels gelehrtes Teutſchland, Artikel: Blumenbach). Nach der Vorrede des Werks ſelbſt erſchien der erſte Aufſatz des Verfaſſ. über den Bildungstrieb im Göttingſchen Magazin. Das ganze Werk zerfällt in drei Abſchnitte, deren Inhalt, und damit zugleich eine deutliche Vorſtellung der Lehre vom Bildungstriebe, ich hier vorlegen will.

I. Abſchnitt. Von den verſchiedenen Wegen, die man eingeſchlagen hat, zu einigem Aufſchluſſe über das Zeugungsgeſchäfte zu gelangen. Ueber die Erklärung deſſen, was im Innern eines Geſchöpfs vorgehet, das, von einem zweiten befruchtet, einem dritten das Leben geben ſoll, haben die Urenkel des erſten Menſchenpaares nach ſo langen Jahrtauſenden noch wenig befriedigendes Licht verbreiten können.

Drelincourt hat 262 grundloſe Hypotheſen über das Zeugungsgeſchäfte aus den Schriften ſeiner Vorgänger zuſammengeſtellt, ſie und alle nachherigen laſſen ſich auf die Epigeneſe und Evolution zurückführen. Die Epigeneſe lehrt, daſs der Zeugungsſtoff der Eltern zum neuen Geſchöpfe allmählig ausgebildet werde; die Evolution, daſs die gleich bei der Schöpfung erſchaffenen Keime ſich durch die Zeugung bloſs entwickeln.

Die Evolution iſt nun wieder entweder Panſpermie, d. i. die Theorie des Hippocrates, daſs die Keime auf und in der ganzen Erde verbreitet wären, und ſich nicht eher entwickelten, bis ſie die Zeugungstheile eines ſchon entwickelten Bildes ihrer Art anträfen, und darin Wurzel ſchlagen könnten; oder die Einſchach-

telung, d. i. die Theorie, dafs die Keime gleich bei der erften Schöpfung in einander gefchachtelt in die erften Stammeltern, entweder in den Vater oder in die Mutter, gelegt worden.

Einige Erfahrungen leiteten den Hofr. Blumenbach auf den Bildungstrieb, den er zu den Lebenskräften rechnet. Das Wort Bildungstrieb bezeichnet übrigens hier eine Kraft, deren Urfache eben fo verborgen, als ihre Wirkung bekannt ift. Condorcet fagt in feiner Lobrede auf Haller: als man die Wahrheit der Sache nicht länger mit Ehren läugnen konnte, fo endigte man damit, dafs man fagte, es fei ja was altes längft bekanntes. Es müfste alfo nicht gut feyn, wenn fich nicht auch zur Noth der ganze *nifus formatiuus* aus allen den Werken über die Zeugung, die feit 2000 Jahren gefchrieben, und nun zufammen zu keiner kleinen Bibliothek angefchwollen find, follte herausdeuten laffen. Zumal da die *vis plaftica* der Alten (befonders der peripatetifchen Schule), bei der Aehnlichkeit des Namens mit *nifus formatiuus*, zu einem folchen *qui pro quo* verleiten könnte. Ein fehr fcharffinniger Phyfiologe, der Prof. Wolf in Petersburg, hat eine andere Kraft fürs Wachsthum der Thiere und Pflanzen angenommen, die er *vis effentialis* nennt, und die ebenfalls auf den erften Blic kmit dem *nifus formatiuus* vermengt werden könnte. Seine *vis effentialis* ift aber blofs das Requifit zum Bildungstrieb, nehmlich die Kraft, wodurch die Nahrungsfäfte in die Pflanze gebracht werden. Blumenbach widerlegt nun Hallers Haupteinfchachtelungstheorie von der Präformation der Keime in dem wirklichen Eie.

II. Abfchnitt. Prüfung der Hauptgründe für die vorgegebene Praeexiftenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, und Gegengründe zu ihrer Widerlegung. Haller und Bonnet behaupteten entfcheidend die Präexiftenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, ihr Grund war der falfche Schlufs, dafs wenn Häute und Gefäfse mit einander continuiren, fie auch von je zufammen coexiftirt haben müfsten. Eine folche Continuation

wollte aber Haller zwifchen der Haut des Dotters im bebrüteten Eie mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens wahrgenommen haben. Allein unzählige Beifpiele in der Natur lehren das Gegentheil jenes Schluffes, und die Blutgefäfse des Küchelchens können ja auch in die Adern jener Haut eingepfropft worden feyn. Swammerdam und Spallanzani halten eben fo den fchwarzen Punct im Frofchlaich für das in allen feinen Theilchen vollkommen ausgebildete Fröfchchen. Was würde man aber wohl von einem Chemiker urtheilen, dem es beliebte, ein Klümpchen Silberamalgama deswegen einen Dianenbaum zu nennen, weil doch, wenn nun verdünnte Silberauflöfung dazukäme, fich allerdings fo ein Baum daraus bilden würde; und zu behaupten, da ein folches Klümpchen aufser der Silberfolution eben fo ausfähe, als nachdem es fo eben unter dieselbe gebracht worden, fo müffe folglich auch in jenem der präformirte Dianenbaum exiftirt haben u. f. w. Man mufs fich fchämen, eine Behauptung noch lange widerlegen zu wollen, von deren abfolutem Ungrund fich jedes gefunde, präjudizlofe und im Beobachten nur nicht ganz ungeübte Auge alle Frühjahr überzeugen kann.

Die Verfechter der mütterlichen Keime haben fich aber fogar geradezu auf Fälle berufen, wo fogar Mädchen in aller ihrer jungfräulichen Unfchuld, durch die unzeitige Entwickelung eines folchen kleinen Keims, guter Hoffnung worden. In Sachfen foll fogar einmal eine Müllersfrau mit einem fchwangeren Mädchen niedergekommen feyn, die acht Tage nach der Geburt ebenfalls ein Töchterchen gebohren habe. Haller glaubt diefe und ähnliche Gefchichten, und fogar in Schmukkers vermifchten chirurgifchen Schriften findet man die Leichenöffnung eines Mädchens befchrieben, in der man ftatt der Gebärmutter ein Kinderköpfchen gefunden habe. Blumenbach fetzt diefen Beobachtungen folche Beobachtungen entgegen, wo fich auch Mannsperfonen oder andre männliche Thiere in gefegneten Leibesumftänden befunden haben follen, als die mütterlichen Keimen geradezu widerfprechende und eben fo ftarke Autoritäten. In der Gefchichte der Königl. Aka-

demie der Wiffenfchaften zu Paris wird erzählt, dafs ein Abbé mitten in einem Verfuche über das Zeugungsgefchäfte fehr zur Unzeit fei unterbrochen worden, und dafs man ihm nachher habe ein verhärtetes Kindchen aus den Zeugungstheilen ausfchneiden müffen. In den *Philofophical Tranfactions* wird erzählt, dafs ein männliches Windfpiel ein lebendiges junges Hündchen *per anum* von fich gegeben haben foll, welches *Dr. Wallis* und *Edm. Halley* beftätigen. Fr. *Ruyfch* erzählt, dafs ihr Jemand eine knochichte Schale, wie eine halbe Wallnufs, verehrte, die diefer nebft vier vollkommenen Backzähnen und einem Knaul Haare vom Magen einer männlichen Leiche losgefchnitten zu haben verficherte. Doch folche Autoritäten beweifen nichts. Das ift nun das Hauptfächlichfte, was Blumenbach den berühmteften Beweifen, die von den Vertheidigern der präformirten mütterlichen Keime für die finnlichft entfcheidenden ausgegeben werden, entgegen zu fetzen hat.

Diefen fügt nun der Verf. noch folgende, durch die Erfahrung bewiefene, Gegengründe bei. Es ift eine in neuern Zeiten durchgehends beftätigte Erfahrung, dafs fich auch dem bewaffneten Auge nie fogleich, fondern immer erft eine geraume, zum Theil beträchtlich lange, Zeit nach der Befruchtung, die erfte Spur des neuempfangenen Menfchen, oder Thiers, oder Gewächfes zeigt. Kein vorfichtiger und zuverläffiger Beobachter wird vor der dritten Woche der Schwangerfchaft einen menfchlichen Embryo, oder im bebrüteten Hünerei in den erften zwölf Stunden auch nur eine dunkle Spur des Küchelchens gefehen haben.

Wie will man ferner die unzähligen Fälle von Entftehung und Ausbildung ganz zufälligerweife neu erzeugter, im natürlichen Baue gar nicht exiftirender, organifcher Theile mit der Einfchachtelungshypothefe zufammen reimen? Das Kind einer Frau ift z. B. in einer der beiden Fallopifchen Trompeten empfangen worden, und fällt bei zunehmendem Wachsthum in die Bauchhöle der Mutter. Sogleich ergiefst die Natur eine Menge plaftifcher Lymphe, die fich zu deutlich organifirten

Häuten und Blutgefäfsen bildet, die doch wohl fchwerlich im vermeinten Keime fchon präexiftirt haben können. Ein Menfch bricht beide Röhren im Vorderarm, und hält fich bei der Heilung nicht ruhig, fo dafs die Natur den Bruch nicht wie fonft durch eine Beinfchwiele zufammen leimen kann. Sie bildet daher gleichfam einen zweiten Ellenbogen, der für fich allein, und ohne Hülfe der andern Hand, volle Beweglichkeit hat. Ein anderer verrenkt den Schenkelkopf aus dem Hüftknochen, und die Natur bildet ihm in felbigem eine neue Pfanne. Ein Kind kriegt im Mutterleibe einen Wafferkopf, die Natur fprengt daher einzelne kleine Knochenkernchen in die mächtig leeren Zwifchenräume zwifchen den ausgedehnten flachen Knochen der Hirnfchale, die zu Zwickelbeinchen werden, diefe gefährlichen Lücken möglichft ausfüllen, und die Hirnfchale fchliefsen helfen, aber wohl fchwerlich im Keime präformirt gewefen feyn können. Können nun vollkommene befondere Knochen, ganz neue ungewöhnliche Gelenke, neue organifche Häute mit eben fo neuen Blutgefäfsen da gebildet werden, wo an keinen dazu präformirten Keim zu denken ift, wozu brauchts denn überhaupt der ganzen Einfchachtelungshypothefe? Allein auch felbft die Erfcheinungen bei Zeugung der Baftarde widerfprechen allen Begriffen von Präexiftens eines präformirten Keims fchlechterdings. So hat Kölreuter die eine Gattung von Tobak (*nicotiana rustica*) vollkommen in eine andere (*nicotiana paniculata*) verwandelt und umgefchaffen. Die Gönner der Evolution geftehen auch daher dem männlichen Zeugungsftoff eine bildende Kraft zu, neben der Kraft, den fchlafenden mütterlichen Keim zu erwecken, allein diefe Kraft kann in wenigen Generationen die ganze Form des mütterlichen Keims gleichfam vertilgen und in eine andere umfchaffen, wozu braucht denn alfo der Keim präformirt zu feyn?

III. Abfchnitt. Erfahrungen zum Erweis des Bildungstriebes und zu näherer Beftimmung einiger Gefetze deffelben. Es ift keins der geringften Argumente zum Erweis des Bildungstrie-

bes in den organiſirten Reichen, daſs auch im unorganiſchen die Spuren von bildenden Kräften ſo unverkennbar und ſo allgemein ſind; nehmlich von bildenden Kräften, bei weitem nicht vom Bildungstriebe (*niſus formatiuus*), in dem Sinne, den dieſes Wort in der gegenwärtigen Unterſuchung bezeichnet, denn der iſt eine Lebenskraft, und folglich als ſolche in der unbelebten Schöpfung nicht denkbar. So giebt es gewiſſe metalliſche Cryſtalliſationen, die in ihrer äuſsern Form eine auffallende Aehnlichkeit mit gewiſſen organiſchen Körpern haben, daſs ſie ein fügliches Bild geben, um die Vorſtellung von der Formation aus ungebildeten Stoffen überhaupt zu erleichtern. So z. B. das gediegene ſogenannte Farnkrautſilber zwiſchen dem eingebröckelten Quarz aus Peru und, um was gemeineres zu nennen, das unbeſchreiblich ſaubere moosförmige Stückmeſſing, ſo wie es ſich nach dem erſten Guſſe auf dem Bruche ausnimmt, u. d. m.

1. Für ein unbefangenes Auge giebt es kein ſinnlicheres Mittel, ſich das Daſeyn und die Wirkſamkeit des Bildungstriebes anſchaulich zu machen, als die präjudizloſe Beobachtung der Generation, oder Entſtehung und Fortpflanzung, ſolcher organiſirten Körper, die mit einer ganz anſehnlichen Gröſse ein ſchnelles, ſo zu ſagen zuſehends merkliches Wachsthum und eine zarte halbdurchſichtige Textur verbinden. Ein Beiſpiel der Art aus dem Gewächsreiche giebt die überaus einfache Fortpflanzungsweiſe der Brunnenconferve (*conferva fontinalis*, *Linn.*). Das ganze Gewächs beſteht aus einem einfachen Faden von hellgrüner Farbe, die oft zu vielen tauſenden dicht neben einander ſtehen. Die Spitzen der Fäden ſchwellen zu kleinen Knöpfchen an, die ſich zuletzt von den Fäden trennen, mit dem untern Ende im Schlamm einwurzeln, und binnen zweimal 24 Stunden, von der Entſtehung der erſten Spur dieſes Knöpfchens an gerechnet, ihre völlige Länge erreichen. Auch bei der ſtärkſten Vergröſserung und im helleſten Lichte iſt in der ganzen Pflanze nichts weiter als ein feines bläsriges Gewebe (beinahe wie ein grüner Geſcht oder Schaum) zu erkennen, das durch

eine äufserft feine, kaum merkliche äufsere Haut umfchloffen wird. Nun ift aber bei aller diefer untrüglichen Deutlichbkeit in allen grünen eiförmigen Knöpfchen, wenn fie auch fchon fich in dem Schlamm angefetzt haben, nicht eine Spur eines folchen als Keim eingewikkelten Fadens aufzufinden. Wenn die Armpolypen lebendige Junge austreiben wollen, fo fchwillt blofs eine Stelle ihres aus einfachem Stoffe gebauten Körpers ein wenig an, und in diefer durchfichtigen kleinen Gefchwulft wird gleichfam unter unfern Augen zuerft der cylindrifche Leib des jungen Polypen und dann auch feine Arme ausgebildet. Wer je die Fortpflanzung an fo einfach gebauten Thieren und Pflanzen beobachtet, und fich überdem von dem im vorigen Abfchnitt erwiefenen Ungrund der fo decifiv behaupteten Präexiftenz des Küchelchens im Eidotter belehrt hat, der wird gewifs das Zeugungsgefchäfte der fogenannten vollkommenen oder warmblütigen Thiere nicht von der Präexiftenz eingefchachtelter präformirter Keime, fondern von einem Bildungstriebe, der das neue Gefchöpf aus dem ungeformten Zeugungsftoff der alten ausbildet, ableiten. Alles, was bisher von Phänomenen des Zeugungsgefchäfts felbft, zum Erweis des Bildungstriebes, gefagt worden, erhält aber nun vollends ein neues grofses Gewicht, wenn man nun

2 auch die Phänomene der Reproduction damit vergleicht. Die Reproduction ift nichts anders als eine partielle Wiederholung der Generation, und ein Licht über die eine von beiden verbreitet, mufs ficher auch die andre zugleich mit aufhellen. Bei einem verftümmelten Armpolypen fieht man offenbar, wie die Natur eilt, dem verftümmelten Gefchöpfe fo bald als möglich feine beftimmte Bildung wieder zu erfetzen, und das in der Kürze der Zeit, da unmöglich fchon durch die Nahrungsmittel fattfamer Stoff zu den neuen Gliedern wieder gefammlet feyn konnte. Die Verfechter der präformirten Keime haben zwar die Hypothefe, dafs die in allen Theilen jedes Polypen zerftreueten Keime fo lange eingewickelt und im erftarrenden Todesfchlaf auf Referve liegen follen, bis fie

nach der Phantasie eines ihm zu Hülfe kommenden Beobachters durch den Schnitt einer Scheere zur Entwikkelung angereizt würden. Allein, wenn man zwei verstümmelte halbe Polypen verschiedener Art im Boden eines Spitzglases an einander bringt, so heilen sie bekanntlich zusammen, und stellen dann eine aus verschiedenen Thiergattungen zusammengesetzte Gruppe vor. Nun hätten sich aber in diesem Fall durch den doppelten Schnitt aus den beiden verstümmelten Polypen neue Keime entwickeln müssen, allein dieses erfolgte nicht, jede dieser beiden Hälften wurde nicht, auf die oben beschriebene Weise, zu einem besondern Thiere wieder ausgebildet. Ein aufgeschlitzter Polype rollt sich entweder wieder in seine vorige Gestalt zusammen, oder es bildet sich nach und nach in seinem Innern eine neue Bauchhöle. Es braucht also gar kein neuer Stoff erzeugt, sondern nur die zerstörte Bildung wieder hergestellt zu werden, wodurch die Lehre vom Bildungstriebe ein grosses Uebergewicht erhält. So hat der berühmte Morand einen Hasen beschrieben, dem die Natur den abgeschossenen Vorderfuss, wenn gleich nicht *quoad materiam*, doch wenigstens *taliter qualiter quoad formam* durch eine pfotenmässige Knochenmasse zu ersetzen gesucht hatte. Einige solche Phänomene können sogar die Wirkungsart dieser wichtigen Lebenskraft und gleichsam folgende Gesetze derselben näher bestimmen.

I. Die Stärke des Bildungstriebes steht mit dem zunehmenden Alter der organisirten Körper im umgekehrten Verhältnisse.

II. Wiederum ist dieser frühe Bildungstrieb doch bei den neuempfangenen Säugthieren noch ungleich stärker, als bei dem bebrüteten Küchelchen im Eie.

III. Aber auch bei Formation der einzelnen Theile des organisirten Körpers ist der Bildungstrieb bei manchen derselben von einer festern, bestimmtern Wirksamkeit, als bei andern.

IV. Unter die mancherlei Abweichungen des Bildungstriebes von seiner bestimmten Richtung gehört vorzüglich diejenige, wenn er bei Bildung der einen Art organischer Körper die für eine andre Art bestimmte Richtung annimmt.

V. Eine andere eben so merkwürdige Abweichung des Bildungstriebes ist, wenn bei Ausbildung der Sexualorgane die bei einem Geschlecht mehr oder weniger von der Gestalt des andern annehmen.

VI. Wenn aber endlich der Bildungstrieb nicht blofs, wie in den vorigen Fällen, eine fremdartige, sondern eine völlig widernatürliche Richtung befolgt, so entstehen eigentlich sogenannte Mifsgeburten (U. 278. f. M. II. 910).

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 81. S. 278. f.
Blumenbach über den Bildungstrieb; aus ihm ist vorstehender Artikel ein vollständiger Auszug.

Billigkeit,

ἐπιείκεια,*) *aequitas*, *équité*. Das Recht, bei dem die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen kann, wie viel oder auf welche Art dem Rechtsanspruche genug gethan werden kann.

1. Kant giebt folgende Beispiele.

a. Gesetzt, es sei Jemand mit Andern eine Maskopei eingegangen, d. i. er habe mit ihnen einen Vertrag gemacht, dafs sie eine gewisse Summe zusammenlegen, damit gemeinschaftlich handeln, und den Vortheil unter sich in gleiche Theile theilen wollten. Sie hätten auch diesen Vertrag vollzogen, aber jener habe

*) Von εἴκειν nachgeben.

bei dem Handel mehr gethan, als die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, und auch durch Unglücksfälle von seinem übrigen Vermögen viel dabei zugesetzt. Er habe also ein Recht zu fordern, dafs die Gesellschaft ihm seine Mühe und seinen Schaden vergüte. Allein der Richter, der über diese Forderungen sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung jener erhalten müsse, weil nichts weiter ausgemacht sei, als dafs ein Jeder gleich viel Capital herschiefsen, gleich viel Mühe anwenden, und gleichen Vortheil geniefsen solle. Dafs einer mehr Mühe angewendet, und zufällig zugesetzt habe, darüber sei im Contract nichts bestimmt, weil es keine Bedingung desselben sei. Die Forderung fufse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne die Gesellschaft nicht zwingen, der Forderung zu genügen, und ein solches Recht heifse Billigkeit.

b. Gesetzt, ein Hausdiener habe sich bei einem Herrn für einen gewissen Lohn vermiethet. In dem Dienstjahre aber werde, wider Vermuthen, schlechteres Geld eingeführt, was zwar gleichen Namenwerth, aber nicht denselben reellen Werth hat, als dasjenige hatte, welches galt, da der Miethscontract geschlossen wurde; so dafs der Bediente nun weit weniger für den Lohn anschaffen kann, wenn er ihm in dem schlechtern Gelde gegeben wird, als er für das vorher geltende gute Geld hätte anschaffen können. Er hat also ein Recht zu fordern, dafs der Herr ihm seinen Schaden vergüte, oder ihn schadlos halte. Allein der Richter, der über diese Forderung sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung, oder ob er überhaupt Vergütung verlangen könne, weil nichts weiter ausgemacht sei, als die Summe des Lohns im geltenden Gelde. Dafs das gute Geld verrufen, und schlechteres eingeführt worden sei, das sei ein nicht vorhergesehener Zufall, unter dem ein Jeder, und der Herr selbst leide. Die Forderung fufse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne keinen Ausspruch darüber thun, weil die Bedingungen hierüber

nicht bestimmt sind; ein solches Recht aber heisse Billigkeit, welches nicht wie das strenge Recht laut den Ausspruch thut, sondern eine stumme Gottheit sei, die der Richter nicht hören könne.

2. Ich habe (Gr. 86) behauptet: billig sei, wer die Ausübung seiner Rechte seinen Pflichten unterwirft. Nun kann dieses aber geschehen entweder ethisch, d. h. so dass es sich Jemand zur Maxime macht, nie wider die Forderungen der Gütigkeit und des Wohlwollens, oder seine unvollkommene Pflichten, seine Rechte auszuüben, um stets moralisch gut zu seyn, oder, es kann geschehen juridisch, d. h. er kann, ohne alle Rücksicht auf ethische Gesinnung, bloss so handeln, als wären die Pflichten des Wohlwollens, wenn sie die Ausübung der Rechte betreffen, auch äusserlich geboten, durch ein bürgerliches Gesetz. Zu dem letztern fordert nun derjenige auf, der die Billigkeit zum Grunde seiner Forderung aufruft; hingegen ist, wie Kant ganz richtig bemerkt, die Billigkeit keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloss an die ethische Pflicht, an die Gütigkeit und das Wohlwollen Anderer. Man kann daher auch sagen: Billigkeit ist diejenige Beschaffenheit einer Forderung (oder auch der Handlung, die der Forderung genüget), die sich auf eine unvollkommene Rechtspflicht eines Andern (oder dessen, der gegen den Fordernden handelt) gründet.

B ist z. B. dem A eine Summe Geldes schuldig, er ist aber verarmt, und kann nichts bezahlen. A hat folglich das Recht, B ins Gefängniss setzen zu lassen, wodurch dieser aber noch unglücklicher, und seine Familie ganz hülflos werden würde. Es ist daher die unvollkommene ethische Pflicht des A, von seinem Recht abzustehen. Allein eine ethische Pflicht ist keine Rechtspflicht, noch viel weniger aber eine unvollkommene Pflicht, oder eine Pflicht der Gütigkeit oder des Wohlwollens. Niemand kann dazu gezwungen werden. Allein B wendet sich mit seiner Forderung (A möchte ihn nicht festsetzen lassen, weil es ihm doch unmög-

lich bleibe, die Summe zu bezahlen, und er sonst mit seiner Familie gänzlich ruinirt sei) an eine unvollkommene juridische Pflicht des A, und A handelt billig, wenn er der Forderung genüget; nach der Ethik aber erfüllt A nicht eher die Pflicht des Wohlwollens und der Gütigkeit, als wenn er aus Pflicht so billig handelt.

3. Allein, könnte man sagen, an die unvollkommene Pflicht des Andern können nur Bitten, nicht Forderungen ergehen, wie kömmt es denn, daſs die Forderung der Billigkeit hiervon ausgenommen ist? Ich antworte, derjenige, gegen welchen ein Anderer eine unvollkommene Pflicht, z. B. ihm Geld zu leihen in der Noth, haben könnte, darf allerdings nur bitten, nicht fordern, d. h. nicht so begehren, als sei es ein Muſs, daſs seinem Begehren genüget werde; denn er kann nicht wissen, ob auch die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen es des andern Pflicht wäre, ihm Geld zu leihen, z. B. ob derselbe bei Gelde sei. Derjenige hingegen, gegen welchen ein Anderer billig verfahren sollte, z. B. ihn als einen unvermögenden Schuldner nicht setzen zu lassen, darf fordern, obwohl nicht so, als sei der andre rechtlich genöthigt, der Forderung zu genügen, weil der Fordernde weiſs, daſs die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen der Andere seine, obwohl immer unvollkommene, Pflicht ausüben sollte. Denn man wird gewiſs nur den einen unbilligen Mann nennen, von dem man weiſs, er kann von seinem Recht nachlassen, wenn er nur will. Folglich wendet sich der Fordernde in diesem Fall nicht an die Gunst des Andern, auch nicht bloſs an sein Gewissen und Gott, als den innern Richter (*forum internum*), aber auch nicht an den äuſsern Richter (*forum externum*), welcher nicht für die Vollbringung einer unvollkommenen Pflicht entscheiden kann, die der Vollbringung einer vollkommenen entgegen stehet, da er dazu da ist, für das strenge Recht, das sich auf die vollkommene Pflicht gründet, den Ausspruch zu thun. Der Fordernde nach Billigkeit wendet sich eigentlich an den Richterstuhl der Menschlichkeit, auf dem die

Stimme des Publikums Recht ſpricht, und den Unbilligen der allgemeinen Verachtung übergiebt.

4. Die Billigkeitsforderung iſt alſo gleichſam der Uebergang, die gemeinſchaftliche Grenze zwiſchen dem Rechtsanſpruch und der Bitte; die Pflicht aber, auf die ſie ſich gründet, iſt keine vollkommene Pflicht, ſonſt wäre die Forderung nicht Billigkeit, ſondern Recht, auch keine unvollkommene Pflicht, ſonſt ſetzte die Forderung bei dem Andern nicht Billigkeit, ſondern bloſs Gütigkeit voraus. Und ſo iſt die Billigkeit wiederum der Uebergang oder die Grenze zwiſchen Recht und Güte. In ſo fern der Schuldner kein ſtrenges Recht hat zu fordern: der Gläubiger ſoll ihn nicht ſetzen laſſen, in ſo fern iſt es Güte von dem letztern, wenn er dieſem Verlangen Gehör giebt; in ſo fern aber der Schuldner doch zu dem Gläubiger ſagen kann, es iſt dir, obwohl nicht juridiſche, dennoch Pflicht der Menſchlichkeit, daſs du mich nicht ſetzen laſſeſt, nimmt dieſe Pflicht etwas von der Natur der vollkommenen Pflicht an, und die Forderung iſt mit einer Art von Recht verbunden. Denn ſtünde nicht die vollkommene Pflicht entgegen, daſs der Schuldner bezahlen muſs, weil ſonſt die Möglichkeit des Borgens und Leihens ſelbſt wegfiele, und alſo ein Geſetz, das den Schuldner gegen den Gläubiger ſchützt, ſich ſelbſt widerſpräche, ſo müſste ſogar der Richter für den Schuldner ſprechen.*) Und ſo hoffe ich mit Kant vollkommen zuſammen zu ſtimmen, welcher ſagt: „der, welcher aus dem Grunde der Billigkeit etwas fordert, fuſst ſich auf ſein Recht, nur daſs ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen könnte, wie viel oder auf welche

*) *Ad juſtitiam refertur aequitas. Officium illius eſt, jure noſtro non ſtricte ſemper uti, ſed quando metus eſt, ne rigida juris exactione alteri injuriam ſimus facturi, ultro de jure noſtro cedere. Munera ejus duo ſunt. Unum, cum quid juſte ab altero exigimus, ne rigide nimis eum urgeamus, praecipue ſi circumſtantiae quaedam rigorem illum diſſuadeant: uti ſi quis vir honeſtus et pauper nobis debitor ſit, atque impraeſentiarum facultate ſolven-*

Art dem Anſpruche deſſelben genug gethan werden könne.“ Daſs es dem Richter an dieſen Bedingungen mangelt, beruhet eben darauf, daſs hier nur eine unvollkommene Pflicht iſt, auf die derjenige fuſset, welcher die Anſprüche der Billigkeit macht. Nun weiſs der Richter recht gut, daſs auch die Bedingungen da ſind, welche entſcheiden, daſs es in dem vorliegenden Falle die unvollkommene Pflicht des Andern ſei, zu thun, was der auf Billigkeit Fuſsende fordert. Aber der Richter muſs das ſtrenge Recht ſchützen, und er kann alſo für die Forderungen, die an entſchiedene unvollkommene Pflichten ergehen, nichts thun, da ihnen eine vollkommene Pflicht, und das ſich darauf gründende Recht, entgegen ſtehet. In dem Beiſpiele 1, a. kann alſo der Richter nicht nach Billigkeit entſcheiden; denn ſonſt wäre das ſtrenge Recht verletzt, und aller Contract umſonſt. Denn wer hat dem, der den Schaden erlitten hat, den Auftrag gegeben, mehr zu thun, als ein Anderer, und ſein anderes Vermögen dazu zu verwenden. Dennoch ſollte die Geſellſchaft, nicht weil der Andere ein Recht hat, es zu fordern, auch nicht aus Gütigkeit und Wohlwollen, aber doch aus **Billigkeit** den Schaden **vergüten**, d. h. ſie hat nicht nur die unvollkommene Pflicht dazu, ſondern es iſt noch mehr als bloſse (moraliſche) Güte, die ſie dazu nöthigt, indem hier entſchiedene Pflicht iſt, die Geſellſchaft würde ſonſt offenbar etwas von dem Eigenthum des Gefährten in Gewinn verwandeln, und das macht, daſs die That mehr als Güte und Wohlwollen, obwohl noch kein Recht des Andern

di ſit deſtitutus, ne pignus ab ipſo exigamus, quo carere nequit: ſic Deut. 24. 6. ***Alterum***, *ut ſi a nobis quippiam exigatur, quod **jure** exigi negare non poſſumus, etiamſi ſpecie quadam juris ſingulari nos tueri poſſimus, ne tamen exceptione ejusmodi utamur, ſed ultro jure noſtro cedamus. Si graves ſint rationes, cur jure iſto, quod praetendere poſſumus, uti non debeamus, ut ſi immunitatibus quibusdam donati ſimus, aequitas exigit, ne tempore neceſſitatis, quando ſalus reipublicae operam noſtram expoſcit, illius immunitatis privilegio patriae neceſſitati nos ſubducamus. **Limborch** Theol. Chriſt. lib. V. c. XXXVIII.* 21. 22.

ift. Und da fage ich, es ift Billigkeit, weil nach dem Contract die Gefellfchaft nicht auf den Verluft Rückficht zu nehmen gezwungen werden kann, und dennoch es nicht blofse Güte feyn kann, dem Andern fein Eigenthum zu erfetzen, das um des Vortheils der ganzen Gefellfchaft willen zugefetzt ward. In dem Beifpiele 1, b. fpricht die Stimme der Menfchheit laut genug, es ift nicht blofs Güte, wenn du dem Hausdiener fo viel giebft, als er fich dem reellen Werth des Geldes nach, was bei der Schliefsung des Contracts galt, ausbedingen wollte. Aber es ift auch keine vollkommene Pflicht, die du erfüllft, wenn du fo handelft, denn es liegt kein Widerfpruch darin, dafs die Maxime, einen folchen Schaden nicht zu vergüten, allgemeines Gefetz werde. Indeffen kannft du doch an der Stelle des Bedienten ein folches allgemeines Gefetz nicht wollen, es ift alfo eine unvollkommene Pflicht, von der Jedermann einfieht, dafs du zu derfelben verpflichtet bift, zu deren Erfüllung dich aber blofs (juridifch) die dir fonft lohnende Verachtung deiner Mitmenfchen, aber nicht die Stimme des Richters zwingen kann (K. XXXIX.).

5. Hieraus folgt auch, dafs ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerfpruch in fich fchliefse. Weil, nach Kant, es immer an den Beftimmungen fehlt, nach welchen der Richter fprechen foll; oder, nach mir, weil der Richter nicht für die offenbare, aber unvollkommene Pflicht zum Nachtheil der vollkommenen Pflicht fprechen kann, da er eben dazu da ift, für die Ausübung der vollkommenen Pflicht Jedermann das Recht zu fprechen*).

*) Der Ausfpruch des Richters nach Billigkeit ift einer imaginären Gröfse $\sqrt{-1}$ gleich. Denn bei diefer foll die Wurzel weder pofitiv noch negativ feyn; fondern wenn das Pofitive mit dem Negativen multiplicirt (+ q. — b), und daraus die Wurzel gezogen werden foll, fo verlangt man damit eigentlich, das Qualitative (Pofitive und Negative der Gröfse) folle die Befchaffenheit des Quantitativen (dafs eine Gröfse gefunden werden kann, die mit fich felbft multiplicirt die

Nur da, fagt Kant, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für feine Perfon difponiren kann, **darf und foll** er der Billigkeit Gehör geben. Allein hier ift der Richter offenbar zugleich Partei, und er giebt ja nicht als Richter, fondern als Partei der Billigkeit Gehör. Das **follen** hier bezeichnet alfo keinen juridifchen Zwang. Aus dem Beifpiele, welches Kant angiebt, erhellet das auch deutlich genug. „Wenn z. B. die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienfte erlitten haben, und den fie zu vergüten **angeflehet** wird, felber trägt, ob fie gleich nach dem ftrengen Recht, diefen Ausfpruch, unter der Vorfchützung, dafs fie (die den Schaden erlitten haben) folche (Dienfte) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweifen könnte." Das Wort **anflehen**, das Kant hier gebraucht, beweifet, dafs er hier felbft daran dachte, dafs nicht Rechtspflicht fondern Gunft, in juridifcher Rückficht, die Krone beftimmen könne, den Schaden zu erfetzen. Allein die Krone ift hier auch gar nicht Richter, fondern Partei, gegen die jeder Unterthan fein Recht vor einem andern Richter, der nicht Partei ift, mufs durchfechten können, welcher indeffen freilich nicht nach Billigkeit fprechen kann, fondern, wenn die Krone nicht erfetzen will, den Kläger nach dem ftrengen Recht abweifen mufs (K. XL.).

gegegene Gröfse gebe) annehmen; es foll nehmlich diejenige Befchaffenheit der Gröfse entftehen, dafs fie weder pofitiv noch negativ fei, fondern von der Qualität, dafs wenn die Gröfse mit fich felbft multiplicirt werde, jene Qualität die Befchaffenheit des Negativen erzeuge. Allein das ift unmöglich, denn es hiefse nichts anders als, es folle die Qualität wie eine Quantität beftimmt werden, woraus folglich etwas entftehen müfste, was weder Qualität (+ oder −) noch Quantität wäre, welches ein Unding ift. Eben fo ift es mit dem Ausfpruch des Richters nach Billigkeit. Er foll das ftricte Recht mit der unvollkommenen, obwohl entfchiedenen Pflicht fo verbinden, dafs weder ein Rechtsausfpruch (nach dem ftrengen Recht), noch eine blofse Bitte, fondern ein Billigkeitsausfpruch herauskomme, d. i. ein folcher Ausfpruch, der Niemanden in feinem Rechte kränke, und doch zur Erfüllung einer Pflicht zwingen könne; welcher Ausfpruch ein Unding ift.

6. Ich habe (Gr. 85.) geſagt, der Satz: *ſummum jus ſumma injuria*, das gröſste Recht iſt oft das gröſste Unrecht, heiſse ſoviel als: ein Recht iſt oft gegen eine unvollkommene Pflicht. Kant beſtätigt es, daſs dieſer Satz der Sinnſpruch oder das Dictum der Billigkeit ſei, und ſetzt ſehr richtig hinzu, daſs dieſem Uebel auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen ſei, ob es gleich eine Rechtsforderung (ich werde lieber ſagen, eine Billigkeitsforderung, d. i. mehr als eine bloſse Bitte) betrifft. Die Billigkeitsforderung gehört, ſetzt er hinzu, vor das Gewiſſensgericht allein; dahingegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht gezogen werden müſſe. Allein wenn die Billigkeitsforderung bloſs vor das Gewiſſensgericht gehörte, ſo wäre es bloſs Güte, ihr zu genügen; der Fordernde ſagt vielmehr, ich fordere alle Welt auf, zu entſcheiden, ob es nicht unbillig ſei, u. ſ. w. Folglich beruhet die Forderung nicht bloſs auf ſubjectiven, ſondern auf objectiven Gründen, auf die aber der Richter im bürgerlichen Gerichtshofe nicht Rückſicht nehmen kann (K. XL.).

7. Das Wort ἐπιείκεια kömmt vor Ap. Geſch. 24, 4. wo es Luther Gelindigkeit überſetzt. Dieſe Bedeutung des Worts Gelindigkeit iſt aber jetzt veraltet, und es ſollte alſo Billigkeit dafür geſetzt werden. Eben ſo 2. Kor. 10, 1. wo Lindigkeit für Billigkeit ſtehet. Auch Teller (Wörterb. Art. Gelindigkeit) iſt der Meinung, daſs in der erſten Stelle wohl auch für Gelindigkeit, Billigkeit ſtehen könne. In 2 Kor. 10. 1. überſetzt die Vulgata das Wort ἐπιείκεια *modeſtia*. Hammond ſagt aber ganz richtig in den Anmerkungen zu ſeiner Paraphraſe über dieſe Stelle: ἐπιείκεια *vox eſt Philoſophi, quam ab eo mutuam ſumſerunt Juriſconſulti, et qua ſignificatur relaxatio juris, cum ſummum jus cum caritate conſentaneum non eſt.* Eben ſo erklärt er ſehr ſchön Jak. 3, 17, *ubi ſapientia, quae eſt deſurſum, dicitur* ἐπιεικής, *quae vox, cum ſequatur vocem* εἰρηνική, *pacifica, et aliis ſimilia ſignificantibus praemittatur, ita vertenda eſt, ut cum illis conſentiat, intelligendaque eſt remiſſio ſummi juris, eum in finem, ut pax cum aliis coli poſſit.*

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. Anhang I. S. XXXIX. f.

Böses,

Arges, Nicht Gutes, Sittlich Böses, κακον, *malum morale, mal moral.* Der nothwendige Gegenstand des Verabscheuungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.).

1. Einen Menschen aus Rachsucht todtschlagen ist etwas Böses.

a. Einen Menschen aus Rachsucht todt zu schlagen ist ein Gegenstand unsers Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögens, wir können es nehmlich zu thun begehren oder verabscheuen; derjenige, der es thut, begehrte es, derjenige, der seine Rachsucht überwindet, und den Feind, den er in seiner Hand hat, leben läſst, verabscheuet es.

b. Einen Menschen aus Rachsucht todtschlagen ist aber ein für das Begehrungsvermögen zufälliger, für das Verabscheuungsvermögen nothwendiger Gegenstand; denn wer es begehrt, der muſs Rachsucht fühlen, und die Befriedigung derselben allem vorziehen; ob das nun in einem Menschen so ist, kann nur die Erfahrung lehren, denn das Gegentheil ist auch möglich, das heiſst eben, es ist zufällig. Allein für das Verabscheuungsvermögen ist es entweder ein zufälliger oder nothwendiger Gegenstand. Ist es zufällig, daſs es ein Mensch verabscheuet, einen andern aus Rachsucht zu tödten, so beruhet diese Verabscheuung auf seinen subjectiven Gefühlen, und er siehet es nicht für etwas Böses, sondern für etwas Widriges an. Ist es ihm aber nothwendig, jene That zu verabscheuen, so kann es entweder eine physische oder moralische Nothwendigkeit seyn. Ist es ihm physisch nothwendig, so hieſse das, er könne nicht anders, ihm sei die Freiheit nicht gelassen, es zu begehren oder zu verabscheuen, er müsse es verabscheuen. Ist es ihm moralisch nothwendig, so heiſst das, er kann nicht anders, wenn er nach den allgemeinen Grundsätzen seiner Vernunft verabscheuet, er soll

es verabſcheuen. Denn dieſe ſind eben ihrer Allgemeinheit wegen, und weil ſie in der Vernunft gegründet ſind, *a priori* und folglich moraliſch (d. i. unbeſchadet der Freiheit) nothwendig.

c. Ein Princip der Vernunft iſt aber hier ein ſolches, das practiſch iſt, oder zu Handlungen aus objectiven oder für Jedermann gültigen Gründen beſtimmt, folglich iſt es eine nothwendige und allgemeine Handlungsregel. Dieſes Princip hieſse alſo:

Du ſollſt nie einen Menſchen aus Rachſucht tödten.

Um zu erforſchen, ob dieſe Regel auch ein Princip des Handelns oder moraliſcher Grundſatz iſt, muſs man erſt nachſehen, ob er nothwendig iſt. Seine Nothwendigkeit beruhet aber darauf, daſs ich den Gegenſatz:

Du ſollſt ſtets aus Rachſucht tödten,

als Princip des Handelns nicht denken kann. Denn bei einem ſolchen Geſetze würde kein einziges moraliſches Weſen am Leben bleiben, weil jeder Todtſchlag aus Rachſucht einen neuen Todtſchlag aus Rachſucht und ſo fort, bis alles todt wäre, nach ſich ziehen würde; indem dem Geſetze gemäſs jeder Todtſchlag müſste gerächt werden. Ein ſolches Geſetz macht alſo das Subject des Geſetzes, das moraliſche Weſen ſelbſt, unmöglich. In Arabien heiſst das die Blutrache, die nur dadurch aufhört, daſs endlich einmal Friede gemacht, das heiſst aber von der Allgemeinheit des Geſetzes: Tödte ſtets u. ſ. w. eine Ausnahme gemacht, folglich die Unmöglichkeit, es als Princip des Handelns anzuſehen, endlich anerkannt wird. Das Geſetz kann auch nicht heiſsen:

Du ſollſt zuweilen aus Rachſucht tödten,

weil dieſes keine allgemeine, ſondern nur beſondere Regel oder eine bloſse Maxime, und kein Geſetz oder practiſches Princip wäre.

d. Wer nun dennoch aus Rachſucht tödtet, der macht von dem Princip der Vernunft, du ſollſt nie, u. ſ. w. für ſich, um ſeiner Rachſucht willen, eine Ausnahme, und ein ſolcher Todtſchlag iſt folglich ein Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens nach dem Princip der Vernunft: Du ſollſt nie aus Rachſucht tödten.

2. Wir ſehen hieraus, daſs erſt durch ein practiſches Princip beſtimmt werden muſs, was böſe iſt, und nicht, wie man es ſich gemeiniglich vorſtellt, daſs man vorher beſtimmen muſs, was böſe iſt, um ein practiſches Princip darauf zu gründen (P. 110.). Sollte nehmlich zuerſt beſtimmt werden, was böſe iſt, um einen Grundſatz des Handelns, oder ein Geſetz, darauf zu gründen, ſo könnte das Böſe nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, und es bliebe daher nichts übrig, als es in der Erfahrung aufzuſuchen. Das heiſst aber, das Gefühl der Unluſt muſs entſcheiden, was böſe iſt, dann wäre aber das Böſe nicht mehr vom Unangenehmen oder vom Schädlichen unterſchieden. Es iſt uns nehmlich nicht anders möglich, etwas zu verabſcheuen, als irgend warum. Verabſcheuen wir nun etwas nicht um des Geſetzes willen, um einem Geſetze zu gehorchen, in welchem Falle aber das Geſetz vorhergehen und beſtimmen muſs, was verabſcheuet werden ſoll, oder was böſe iſt: ſo bleibt nur übrig, es darum zu verabſcheuen, weil es uns entweder an ſich ſelbſt, oder ſeiner Folgen wegen unangenehm iſt, und uns eine Unluſt verurſacht (P. 111.). Nun können wir aber *a priori* nicht wiſſen, was an ſich ſelbſt mit Unluſt werde begleitet ſeyn, wenn wir noch nicht den Einfluſs des Gegenſtandes auf uns erfahren, oder von andern gehört haben. Alſo käme es lediglich auf Erfahrung an, auszumachen, was unmittelbar, oder an ſich ſelbſt, böſe ſei. Die Eigenſchaft des Subjects, welches die Quelle iſt, aus der die Erfahrung, daſs etwas unangenehm ſei, abgeleitet werden kann, und ohne welche wir nicht einmal die Vorſtellung des Unangenehmen haben würden, iſt das Gefühl der Unluſt, eine ſinnliche Fähigkeit des Gemüths. Und ſo würde an ſich böſe nur ſo viel heiſsen, als das, was uns unmittelbar Unluſt oder Schmerz verurſacht. Allein dann könnte man nicht ſagen, daſs das für Jedermann böſe wäre, was es für einen Einzelnen iſt. Für mich wäre es etwas Böſes, eine Kreutzſpinne anzufaſſen, vor der ich einen unwillkührlichen Abſcheu habe, d. h. welche ich ohne die allergröſste Unluſt, welche noch gröſser als körperlicher Schmerz ſeyn würde, nicht anfaſ

fen könnte; für einen andern hingegen, der fie mit Luft ifst, wäre es etwas Gutes. Allein das ift offenbar dem Sprachgebrauch zuwider, welcher hier den Unterfchied richtig andeutet, nach welchem das erftere nicht böfe, fondern unangenehm, und das Letztere nicht gut, fondern angenehm heifst. Es müfste alfo durch Begriffe, die fich Jedermann mittheilen laffen, beurtheilt werden, was böfe fey. Man müfste fagen können, diefes oder jenes ift böfe, weil es die und die Folgen hat. Dann wäre aber das Böfe dasjenige, was eine Urfache des Unangenehmen ift, was zwar nicht unmittelbar, aber doch durch etwas anders, was es zur Folge hat, Unluft oder Schmerz verurfacht. Allein das nennen wir fchädlich, und böfe wäre dann fo viel als fchädlich. Folglich find die drei Begriffe unangenehm, fchädlich, böfe fo von einander unterfchieden:

a. unangenehm ift, was nach einem blofsen Gefühl unmittelbar Unluft verurfacht, und auf diefes Gefühl kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Unluft fühlen willft, fo hüte dich dafür;

b. fchädlich ift, was nach einem Vernunftbegriff, mittelbar Unluft verurfacht, und auf diefen Begriff kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Schaden leiden willft, fo vermeide es;

c. böfe ift, was nach einem moralifchen Grundfatz verwerflich ift, und fich alfo auf einen Grundfatz der Moralität gründet, der unbedingt, ohne wenn, gebietet: du follft nicht; das Böfe ift alfo nicht der Grund eines folchen Grundfatzes, fondern etwas wird erft durch einen folchen Grundfatz böfe (P. 101. ff 112); es kann übrigens zugleich unangenehm oder fchädlich, oder keines von beiden feyn. Man hat das Unangenehme und Schädliche auch das phyfikalifch-Böfe, und das eigentliche Böfe das moralifch-Böfe genannt.

3. Die Formel: *nihil averfamur, nifi fub ratione mali* (wir verabfcheuen nichts, als blofs darum, weil es böfe ift)

hat wegen der Zweideutigkeit der Ausdrücke *mali* und *ſub ratione mali* oft einen der Philoſophie ſehr nachtheiligen Gebrauch. Denn

a. *malum* kann heiſsen das Uebel, d. i. dasjenige, was uns Miſsvergnügen, oder Schaden, verurſacht, welches folglich entweder das Unangenehme oder das Schädliche iſt; und es kann auch heiſsen das Böſe.

b. *ſub ratione mali* kann ſo viel ſagen: wir ſtellen uns etwas als böſe vor, wenn und weil wir es verabſcheuen (verwerfen); aber auch: wir verabſcheuen etwas darum, weil wir es uns als böſe vorſtellen. Im erſtern Falle iſt die Verabſcheuung der Beſtimmungsgrund des Objects als eines Böſen; im letzten Falle der Begriff des Böſen der Beſtimmungsgrund des Verabſcheuens (des Willens). Im erſtern Sinne heiſst alſo *ſub ratione mali*, wir verabſcheuen etwas unter der Idee des Böſen, im zweiten, zu Folge dieſer Idee, welche vor dem Verwerfen als Beſtimmungsgrund deſſelben vorhergehet (P. 103. f.).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *malum* benennen, hat die deutſche Sprache das Böſe und das Uebel (Weh). Es ſind aber zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Böſe derſelben, oder unſer Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3 bedeuten, wir verabſcheuen nichts als in Rückſicht auf unſer Weh, ſo iſt ſie wenigſtens noch ſehr ungewiſs, weil wir erſt die Erfahrung zu Hülfe nehmen müſſen, um zu unterſuchen, ob auch etwas für uns unangenehm oder ſchädlich, d. i. mit Unluſt oder Schmerz verknüpft ſeyn werde. Geben wir aber obige Formel ſo: wir verabſcheuen nach Anweiſung der Vernunft nichts, was wir eben darum (weil wir es verabſcheuen) nicht für böſe halten, ſo iſt der Satz ungezweifelt gewiſs und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f.).

5. Das Weh bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſern Zuſtand der Unannehmlichkeit, das Böſe aber auf den Willen, ſo fern dieſer durch das Vernunftgeſetz beſtimmt wird. Das Böſe wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand bezo-

gen, d. h. der Grund, warum ich etwas böse nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Unlust, sondern darin, dass ich eine Handlung gegen das Vernunftgesetz verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, dass ich sie in aller Absicht und ohne weitere Bedingung, ohne alles weitere wenn und weil, böse nenne, sondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Bestimmungsregel des Willens des Handelnden, mithin in der handelnden Person selbst. Wenn man daher sagt, das ist eine böse That, so meint man eigentlich, das ist eine That, die ein böser Mensch gethan hat, das ist, ein solcher, der die Maxime hatte, zuweilen wider die Vernunftgesetze zu handeln, und eben jetzt nach dieser Maxime gehandelt hat. Die Handlung selbst kann unangenehm, kann schädlich seyn, aber böse ist sie nur, wenn sie ein Mensch that, bei dem ich die Abweichung vom Vernunftgesetz in diesem Fall als Maxime voraussetzen muss. Eigentlich ist es also nicht die That, sondern der Thäter, was böse ist. Allein da ich unter der That (Handlung) sowohl die Form, dass sie gethan wird, als auch den Inhalt, das was gethan wird, unterscheiden kann, so kann ich auch wohl im ersten Sinne sagen, es ist eine böse That oder Handlung, welches so viel heisst, als es ist böse, dass ein Mensch so handelt (P. 105. f.). So wird das Wort κακον auch gebraucht Matth. 27, 23. Mark. 15, 14. Luk. 23, 22. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 21. 9, 11. 12, 17. 21. 13, 3. 4. 10. 14, 20. 16, 19. 1 Kor. 10, 6. 2 Kor. 5, 10. 13, 7. 1 Thess. 5, 15. 1 Tim. 6, 10. Ebr. 5, 14. Iak. 1, 13. 1 Pet. 3, 9 in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böses, bald Arges, bald nicht Gutes übersetzt.

6. Schmerz kann also nichts böses seyn, sondern ist ein Uebel: denn nur eine Handlung kann böse seyn. Der Stoiker hatte folglich recht, welcher ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses (κακον) seyst! Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei, aber etwas Böses war es nicht, denn er handelte nicht nur nicht nach der Maxime, das Vernunftgesetz zu

übertreten, sondern er handelte gar nicht, er litt (P. 106. M. II, 250.). So wird Luk. 16, 25. τα κακα Ap. 28, 5. Röm. 1, 30. 1 Kor. 13, 5. Iak. 3, 8. 1 Petr. 3, 10--12. 3. Ioh. 11. κακον gebraucht, in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böses, bald Schädliches, bald Schaden übersetzt. In andern Stellen des N. T. kann κακον beide Bedeutungen haben.

7. Was wir böse nennen, muſs also in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens seyn. Mithin ist es nicht genug, daſs wir es als Gegenstand erkennen, wozu allerdings nöthig ist, daſs es etwas in unsern Sinnen sei, sondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein bloſses Gefühl der Unlust vorhergehen muſs, ehe wir es für böse erklären können. So ist es mit der Lüge, im Gegensatz mit der Wahrhaftigkeit, so mit der Gewaltthätigkeit im Gegensatz der Gerechtigkeit, so mit dem Todtschlag aus Rachsucht im Gegensatz mit der Ueberlassung der Ahndung an den Richter u. s. w. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, d. i. für nützlich, bisweilen gar für unmittelbar gut, d. i. für moralisch gut erklären muſs. Der eine chirurgische Operation an sich verrichten, z. B. sich ein Gewächs schneiden läſst, fühlt sie ohne Zweifel als ein Uebel, und verräth das vielleicht durch Gebehrden und Geschrei; aber durch Vernunft erklärt er für Jedermann sie für gut (daſs nehmlich nun das Gewächs nicht gröſser und unbequem oder entstellend werden, oder daſs es ihm nun nicht an seiner Gesundheit und seinem Leben schaden könne, und daſs die Operation, weil es Pflicht sei, Gesundheit und Leben zu erhalten, so weit es möglich ist, für ihn Pflicht, d. i. moralisch gut gewesen sei).

Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; so ist dieses allerdings ein Uebel, aber Jedermann giebt dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge. Man betrachtet nehmlich die

Schläge als die gerechte Vergeltung, gesetzt dass sie auch den, der sie bekömmt, nicht bessert, und ihm also nicht weiter nützlich ist. Ja selbst der, der sie empfängt, muss in seiner Vernunft erkennen, dass ihm recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht. Und ob es wohl unrecht ist, dass derjenige, der ihn durchprügelt, sich selbst Recht verschafft, so ist doch der, welcher geprügelt wird, nicht befugt, es für unrecht zu erkennen, weil er gegen den Prügelnden in ungleicher Verdammniss ist, und eben darum die Prügel empfängt, s. Gut, Glückseligkeit.

Böse, radikales.

S. radikales Böse.

Bornirt,

eingeschränkt, *borné*, ist derjenige, dessen Talente zu keinem grossen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) zulangen.

Der Fehler des Bornirten oder Eingeschränkten besteht darin, dass der Umfang und der Grad seines Erkenntnissvermögens sehr klein, und er daher keiner erweiterten Erkenntniss fähig ist. Unter erweiterter Erkenntniss ist aber nicht bloss eine Erkenntniss von grossem Umfange zu verstehen, denn diese zu erlangen, dazu gehört nur ein extensiver Gebrauch gewisser Erkenntnissvermögen, z. B. des Gedächtnisses. Sondern unter einer erweiterten Erkenntniss ist auch und hauptsächlich diejenige zu verstehen, die aus einem glücklichen Gebrauch der eigenen Urtheilskraft entspringt, z. B. eigene Ueberzeugung von dem, was man erkennt, und nicht blosse Nachbeterei desselben; eigene Anwendung dieser Ueberzeugung auf andre Gegenstände u. s. w.

Ein bornirter Kopf kann also eine Menge Dinge im Gedächtniss haben, aber er kann sie nicht brauchen, als höchstens dazu, sie andern wieder so mitzutheilen, als

er ſie empfangen hat. Er ſelbſt ſieht nicht nur durch die Brille einer fremden Urtheilskraft, ſondern er verſteht auch nicht einmal dieſe Brille gehörig zu gebrauchen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 159,

Buch.

Βιβλος, βιβλιον, *liber, livre.* Eine Schrift, welche eine Rede vorſtellt, die jemand durch ſichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält.

1. Es iſt hier gleichgültig, ob das Buch geſchrieben, d. i. mit der Feder verzeichnet iſt, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunſt alle Bücher waren *), oder ob es gedruckt, d. i. mit Typen oder metallenen beweglichen Lettern verzeichnet iſt, wie durch die Buchdruckerkunſt geſchieht. Man kann auch ſagen, ein Buch iſt das ſtumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum. Es überbringt nicht unmittelbar die Gedanken und Begriffe, ſondern mittelbar, durch die Rede, die in dem Buche enthalten iſt. Unmittelbar überbringt den Gedanken z. B. ein Kupferſtich, als Porträt, oder ein Gypsabguſs, als Büſte einer beſtimmten Perſon, oder das Gemälde, als wirkliche oder ſymboliſche Vorſtellung irgend einer Begebenheit oder Idee. Das Buch iſt ein ſtummes Werkzeug, im Gegenſatz gegen das, was die Rede durch einen Laut überbringt. Ein ſolches lautes Werkzeug iſt z. B. das Sprachrohr, ja ſelbſt der Mund Anderer (S. III. 195. *)) Bei einem jeden Buche ſind drei moraliſche Perſonen geſchäftig, von welchen freilich auch zwei, oder auch alle drei in einer phyſiſchen Perſon vereinigt ſeyn können; ſie ſind der Schriftſteller, der Verleger, der Buchdrucker.

2. Der Schriftſteller, Verfaſſer, Autor (*autor*) iſt der, welcher durch das Buch zu dem Publikum in ſeinem eigenen Namen ſpricht. Der Verleger (*bibliopola*) iſt der, welcher durch das Buch zu dem Publi-

*) Z. B. Luk. 4, 17. Mark. 12. 26. u. ſ. w.

kum, im Namen eines Andern (des Autors) spricht; denn er ist es, der die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum überliefert, also durch das Buch dem Publikum vorträgt. Man könnte vielleicht sagen, der Verleger spricht eigentlich gar nicht, denn der Schriftsteller hat ja selbst seine Gedanken niedergeschrieben, der Verleger ist ja nicht einem Rechtsanwald gleich, der im Namen seines Clienten spricht. Allein das macht hier keinen Unterschied, der Verleger ist immer das Organ, durch welches die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum bekannt werden, der Schriftsteller oder der Verleger mag sie niederschreiben. Der Verleger sagt gleichsam zum Publikum: durch mich läſst ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren, bekannt machen u. s. w. Ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden, ich bin nur der Vermittler, durch den seine Rede zu euch gelangt. Als noch keine Schrift war, oder das Lesen und Schreiben noch nicht gewöhnlich war, lernten Menschen die Rhapsodien des Homer und Stücke aus dem Herodot auswendig, und theilten sie dem horchenden Publikum mit. Diese waren also damals das, was jetzt die Verleger für das lesende Publikum sind. Der **Buchdrucker** ist der Werkmeister (*Operarius*) des Verlegers, durch welchen derselbe spricht; vor der Erfindung der Buchdruckerkunst waren es die **Abschreiber** (S. III. 194.).

3. Nun kann der Verleger mit **Erlaubniſs des Schriftstellers**, in desselben Namen zum Publikum reden, dann ist er der **rechtmäſsige Verleger**; oder **ohne Erlaubniſs desselben**, dann ist er der **unrechtmäſsige** Verleger. Der unrechtmäſsige Verleger heiſst der **Nachdrucker**. Die Handschrift oder das Manuscript, welches der Schriftsteller dem Verleger überliefert, damit dieser in dem Namen des Schriftstellers das Publikum unterhalten kann, ist die **Urschrift**. Die Kopieen, welche der Verleger durch den Buchdrucker von der Urschrift machen läſst, heiſsen die **Exemplare**. Die Summe aller Exemplare ist der Verlag (K. 127).

Büchernachdruck,

impreſſio fraudulosa, *impreſſion frauduleuſe*, die Anfertigung des Verlags eines unrechtmäſsigen Verlegers; oder auch der unrechtmäſsige Verlag ſelbſt.

1. Lehrſatz. Der Büchernachdruck iſt von rechtswegen verboten.

Erläuterung. Nach den Grundſätzen des Naturrechts iſt der Büchernachdruck unerlaubt.

Beweis. Oberſatz. Wer ein Geſchäft eines Andern in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibet, iſt gehalten, dieſem oder ſeinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm dadurch erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder dieſem daraus entſpringt (S. III. 192.).

Unterſatz. Nun iſt der Nachdrucker ein ſolcher, der ein Geſchäft eines Andern (des Verfaſſers) in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibt.

Schluſsſatz. Alſo iſt der Nachdrucker gehalten, dieſem (Verfaſſer) oder ſeinem Bevollmächtigten (dem Verleger) allen Nutzen, der ihm daraus erwachſen möchte abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem (dem Verfaſſer) oder dieſem (dem Verleger) daraus entſpringt (S. III. 193).

Beweis des Oberſatzes. Da der ſich eindringende Geſchäftsträger unerlaubter Weiſe im Namen eines Andern handelt, ſo hat er keinen Anſpruch auf den Vortheil, und muſs auch nothwendig allen Schaden vergüten, der daraus entſpringt (S. III. 93). Er begehet ſonſt das Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Andere oder ſein Bevollmächtigter aus dem Gebrauch ſeines Rechts ziehen könnte (*furtum uſus*) (K. 128).

Beweis des Unterſatzes.

Erſter Satz. Der Verleger treibt durch den Verlag das Geſchäft eines Andern.

Beweis. Er liegt in den Begriffen Buch und Verleger (f. Buch. S. III. 193. ff.).

Zweiter Satz. Der Nachdrucker übernimmt nicht allein ohne alle Erlaubnifs des Eigenthümers das Gefchäft (des Verfaffers), fondern fogar wider deffelben Willen.

Beweis. Dies liegt in dem Begriff Nachdrukker (f. Buch). Aber auch der Verfaffer kann keinem Andern daffelbe Recht ertheilen, und dazu einwilligen, welches er dem Verleger ertheilte; denn die Bearbeitung des einen Verlegers würde die des andern unnütz und für jeden derfelben verderblich machen. Folglich kann die Erlaubnifs des Verfaffers auch nicht präfumirt werden, und der Nachdruck ift gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers (S. III. 195).

Kant meint, aus diefen Gründen folge auch, dafs nicht der Verfaffer, fondern fein bevollmächtigter Verleger durch den Nachdruck lädirt werde, weil der Verfaffer fein Recht wegen Verwaltung feines Gefchäfts mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, übergeben habe (S. III. 196). Allein der Nachdrucker lädirt wirklich auch den Verfaffer, deffen Vortheil dadurch gefchmälert wird, dafs durch den Abfatz des Nachdrucks eine neue rechtmäfsige Auflage verhindert oder auch nur verzögert wird. Der Verfaffer übergiebt dem Verleger den Verlag immer nur mit der ftillfchweigenden oder auch ausdrücklichen Vorausfetzung, dafs diefer nicht ohne Vorwiffen des Verfaffers eine zweite Auflage mache, oder Exemplare nachfchiefse; wodurch der Verleger blofs zum Nachtheil des Verfaffers ein Nachdrucker werden würde (K. 128).

Weil aber diefes Recht der Führung eines Gefchäfts, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben fo gut auch von einem Andern geführt werden kann, für fich nicht als unveräufserlich (*jus perfonaliffimum*) anzufehen ift, fo hat der Verleger, mit Einwilligung des Verfaffers, das

Recht, fein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlaffen, welcher alsdann der rechtmäfsige Verleger wird (S. III. 197).

2. Lehrfatz. Das Eigenthum des Exemplars verfchafft nicht das Recht es nachzudrucken.

Erläuterung. Dafs der Verleger das Werk feines Verfaffers im Publikum veräufsert, giebt nicht die Bewilligung zu jedem beliebigen Gebrauch deffelben.

Beweis. Oberfatz. Ein perfönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden (S. III. 198.).

Unterfatz. Nun ift das Recht zum Verlage ein perfönliches bejahendes Recht (S. III. 198).

Schlufsfatz. Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden (S. III. 198).

Beweis des Oberfatzes. Ein bejahendes Recht auf eine Perfon, von ihr zu fordern, dafs fie etwas leiften oder mir worin zu Dienfte feyn folle, kann aus dem blofsen Eigenthum keiner Sache fliefsen (S. III. 198. f.).

Beweis des Unterfatzes. Was Jemand nur im Namen eines Andern verrichten darf, treibt er fo, dafs der Andere dadurch, als ob es von ihm felbft verrichtet werde, verbindlich gemacht wird (*quod quis facit per alium, ipfe fecisse putandus eft*). Das Recht zur Führung eines folchen Gefchäfts ift ein perfönliches bejahendes Recht. Das Recht zum Verlage ift alfo ein folches Recht an dem Verfaffer (S. III, 199. fr.).

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken läfst, ift ein Werk des Verfaffers (*opus*), es gehört aber dem Verleger, nachdem diefer es erhandelt hat, und er kann alles damit thun, was in feinem eigenen Namen damit gethan werden kann. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern (des Verfaffers) davon machen kann, ift ein Gefchäft (*opera*), wozu aufser dem Eigenthum noch ein befonderer Vertrag erfordert wird (S. III. 200).

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (des Verfassers) geführt werden darf, also kann das Recht dazu nicht dem Eigenthum des Exemplars anhangen (S. III. 200).

Allgemeine Anmerkung. Dafs der Verleger ein Geschäft zwischen dem Verfasser und dem Publikum führt, folgt auch daraus, dafs das Publikum den Verleger nöthigt, das Buch drucken zu lassen, wenn der Verfasser noch vor dem Druck desselben sterben sollte (S. III. 201. f.).

Folglich mufs auch der Verleger das Verlagsrecht ausschliefslich ausüben können, weil Anderer Concurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn unmöglich machen würde (S. III. 202. f.).

3. Wie kömmt es also, dafs der Büchernachdruck, der, in Ansehung seiner Unrechtmäfsigkeit, nicht besser als ein jeder anderer Diebstal ist, dennoch einen rechtlichen Anschein hat, und Vertheidiger findet? Man verwechselt bei demselben ein persönliches Recht mit einem Sachenrecht. Ein persönliches Recht ist der Besitz der Willkühr eines Andern als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen (K. 96.). Ein solches persönliches Recht ist nun das Recht des Verlegers zu einem Verlag. Denn er erlangt dasselbe durch einen Vertrag mit dem Schriftsteller, vermöge dessen der letztere ihm seine Rede ans Publikum mittheilt, damit er sie dem Publikum in des Schriftstellers Namen vortrage. Ohne Vertrag und Vollmacht (*mandatum*) vom Schriftsteller darf Niemand seine Rede nachsprechen. Denn der Verleger gebraucht blofs die Kräfte des Verfassers, welches der Verfasser zwar verwilligen (*concedere*), niemals aber veräufsern (*alienare*) kann. Allein dieses persönliche Recht zu der Rede des Schriftstellers, um sie nachzusprechen, hat das Ansehn eines Sachenrechts. Die Rede ist nehmlich in einem Buche enthalten, und da scheint es, als sei das Buch eine Waare, die der Verfasser, es sei mittelbar oder vermittelst eines Andern, mit dem Publikum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt

gewiffer Rechte, veräufsern kann; und als könne der Käufer daffelbe als ein körperliches Kunftproduct (*opus mechanicum*), das man durch Kauf rechtmäfsig erworben habe, auch brauchen, wie man wolle, mithin auch das Exemplar, wie jedes andere Kunftproduct, nachmachen. Allein hier mufs man wohl unterfcheiden zwifchen Kunftwerken, welche man ganz rechtmäfsig nachmachen kann, weil fie Sachen find, und einem Buche, welches eine buchftäbliche Rede enthält, und eine *opera*, oder der Gebrauch der Kräfte eines Andern ift (K. 128 f. S. III. 193. f.).

Alles, was Jemand mit feiner Sache in feinem eigenen Namen verrichten kann, bedarf der Einwilligung eines Andern nicht. Lipperts Daktyliothek kann von jedem Befitzer derfelben nachgeahmt und verkauft werden; denn fie ift ein Werk (*opus*), nicht wie die Rede, welche in einem Buche enthalten ift, das Gefchäft eines Andern (*opera alterius*). Diefe Rede hingegen hält der Verfaffer durch den Verleger (*impenfis bibliopolae*) ans Publikum. Denn es ift ein Widerfpruch, eine Rede in feinem Namen zu halten, die doch die Rede eines Andern feyn foll. Der Unterfchied, warum man Kunftwerke nachmachen, aber Bücher nicht nachdrucken darf, liegt darin, dafs die erftern Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operae*) find. An den letztern hat der Verfaffer ein unveräufserliches Recht (*jus perfonaliffimum*) durch jeden Andern, nehmlich immer felbft zu reden, d. i. dafs Niemand diefelbe Rede zum Publikum anders, als in feinem Namen, halten darf. Wenn man indeffen das Buch eines Andern fo verändert (abkürzt oder umarbeitet), dafs man eben fo unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Verfaffers des Originals angegeben würde; fo ift die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck (S. III. 203. ff.).

Diejenigen, welche das Recht eines Verlegers zu feinem Verlag als ein Sachenrecht anfehen, können niemals beweifen, dafs der Büchernachdruck unerlaubt

sei; denn wenn man ein Exemplar kauft, wird man gewiss nie ausdrücklich darin willigen, dafür zu stehen, dass es nicht nachgedruckt werden soll, vielweniger kann folglich eine solche Einwilligung präsumirt werden (S. III. 191).

Daher muss man den Verlag nicht als etwas, daran man ein Sachenrecht hat, oder als ein Verkehr mit einer Waare in seinem eigenen Namen; sondern als etwas, worauf ein persönliches Recht ruhet, oder als die Führung eines Geschäfts im Namen eines Andern (des Verfassers) ansehen (S. III. 192).

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlegers wohl gefasst würde, so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor Gericht gebracht werden, ohne dass es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten (S. III. 206).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 31 II. S. 128. ff.
Dess. sämmtliche kleine Schriften III. B. S. 189. ff.

Burke.

Ein Englischer Staatsmann. Sein Name ist eigentlich Edmund Burke. Er war ein grosser Redner, gebohren in Irland 1729, und starb am 8. Julius 1797 im 68 Jahre seines Alters auf seinem Landgute in Braconsfield, tiefgebeugt über den Verlust seines einzigen Sohns, der sein Alles war, und ihm 1795 durch den Tod entrissen wurde. Von dieser Zeit an sehnte er sich, des Lebens satt, nach dem Tode. Er sahe in den letzten beiden Jahren kaum noch einen seiner alten Freunde. Sein Ende war der Geistesgrösse, welche ihn im Leben auszeichnete, völlig angemessen, er starb als ein Weiser und als ein Christ. Uns ist er hier nur merkwürdig wegen seiner Schrift über den Ursprung der Begriffe vom Erhabenen und Schönen, welche in der physiologischen und also empirischen Ableitung dieser Begriffe die wichtigste ist. Diese Schrift ist ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel:

Burkes philofophifche Unterfuchungen über den Urfprung unfrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Nach der fünften Englifchen Ausgabe. Riga, 1773. 8.

Ich will hier aus diefer Schrift einen Auszug geben, der uns dazu nützlich feyn kann, in andern Artikeln feine phyfiologifche Ableitung der Urtheile über das Erhabene und Schöne, aus der Erfahrung, mit Kants transfcendentaler Ableitung derfelben, aus der allgemeinen und nothwendigen Befchaffenheit des Gefchmacks, zu vergleichen, um dadurch die Kantifche Ableitung ins Licht zu fetzen, und ihre Richtigkeit defto einleuchtender zu machen.

2. Vorrede des Verfaffers zur fünften Aufl. Diefe Ausgabe ift etwas vollftändiger, foll genugthuender feyn, als die erfte, und fordert die Lefer auf, ihre Einwürfe entweder gegen feine deutlich vorgetragenen Grundfätze, oder gegen die daraus gezogenen Schlufsfolgen zu richten.

3. Einleitung. Von dem Gefchmacke. In Abficht des Gefchmacks giebt es keine fichtbare Uebereinftimmung zu gewiffen gleichförmigen und ausgemachten Grundfätzen, oder Gefchmack ift diejenige Fähigkeit der Seele, von welcher die Werke der Einbildungskraft und der fchönen Künfte beurtheilt werden. Die finnlichen Vorftellungen find bei allen Menfchen einerlei oder wenig verfchieden. Alle Vergnügungen der Einbildungskraft entftehen aus den Eigenfchaften des natürlichen Gegenftandes bei feiner Gegenwart, und durch die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwifchen der Nachahmung und dem Original. Die Verfchiedenheit des Gefchmacks beruhet auf der Verfchiedenheit der Kenntnifs von den abgebildeten oder verglichenen Dingen. Der Unterfchied ift alfo blofs in dem Grade. Ueberhaupt fcheint Gefchmack eine zufammengefetzte Idee zu feyn, aus den urfprünglichen Vergnügungen der Sinne, den abgeleiteten Vergnügungen der Einbildungskraft und den Schlüffen unfrer Vernunft, über die verfchiedenen Verhältniffe von jenen und über die menfchlichen Leidenfchaften, Sitten und

Handlungen. Empfindlichkeit und Urtheilskraft sind also die beiden Eigenschaften, die das ausmachen, was wir gemeiniglich Geschmack nennen. Aus einem Fehler der erstern dieser Fähigkeiten entspringt der Mangel an Geschmack, und aus einer Schwäche der letztern der verkehrte und schlechte Geschmack. Vom falschen Geschmack ist der Grund ein Fehler der Urtheilskraft. Und dieser kann entweder von einer natürlichen Schwäche des Verstandes herrühren, oder aus Mangel einer geschickten und wohlgeleiteten Uebung, durch die nur allein der Verstand stark und fertig werden kann. — Aufserdem schaden Unwissenheit, Unachtsamkeit, Vorurtheil, Uebereilung, Leichtsinn, Hartnäckigkeit, kurz alle Leidenschaften und alle Fehler, die unser Urtheil in andern Sachen verkehren, unserm Urtheil eben so sehr in diesem Gebiet der Schönheit und Anmuth. Der gute Geschmack beruhet gröfstentheils auf der Feinheit der Empfindungen. Einige meinen, der Geschmack sei eine eigene Fähigkeit der Seele, und von Einbildungs- und Urtheilskraft unterschieden; er wirke daher bei dem ersten Blicke, ohne alles vorhergegangene Nachdenken. Allein da, worin sich der bessere Geschmack von dem schlechtern unterscheidet, wirkt der Verstand und weiter nichts. Diejenigen, welche sich in der Kenntnifs der Gegenstände des Geschmacks geübt haben, erlangen eine Geschwindigkeit im Urtheilen. Aber diese Geschwindigkeit ist kein Beweis, dafs der Geschmack eine eigene natürliche Fähigkeit sei.

4. I. Theil. Neuheit, Vergnügen und Schmerz. — Unterschied zwischen dem aufgehobenen Schmerze und dem positiven Vergnügen. — Von Beruhigungen und Lust als einander entgegengesetzt. — Freude und Betrübnifs. — Von den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören. — Von dem Erhabenen. — Von den Leidenschaften, die zur Geselligkeit gehören. — Die Endursache des Unterschiedes zwischen den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören, und denen, welche die Vereinigung der Geschlechter angehen. — Schönheit. — Gesellschaft und Einsamkeit — Sympathie (Mitgefühl), Nachahmung und Ehrgeitz. — Die

Wirkungen der Sympathie bei der Noth anderer. — Von den Wirkungen des Trauerfpiels.

5. II. Theil. Von den Leidenfchaften, die vom Erhabenen erregt werden. Erftaunen, Bewunderung, Hochachtung und Ehrfurcht. — Schrecken ift das herrfchende Principium des Erhabenen. — Dunkelheit. — Von dem Unterfchiede zwifchen Klarheit und Dunkelheit in Anfehung der Leidenfchaft. — Kraft, Privation. — Gröfse der Ausdehnung. — Unendlichkeit. — Einförmigkeit und Succeffion. — Gröfse der Dimenfionen in Gebäuden. — Unendlichkeit bei ergözzenden Gegenftänden. — Schwierigkeit. — Pracht. — Licht. — Licht in Gebäuden. — In wie fern Farbe die Urfache des Erhabenen werden kann. — Schall und Geräufch — Ueberrafchung. — Unterbrechung. — Das Gefchrei von Thieren. — Geruch und Gefchmack. — Gefühl, Schmerz. Alles diefes find Urfachen des Erhabenen, woraus folgt

a) dafs der Eindruck, den das Erhabene macht, fich auf den Trieb der Selbfterhaltung gründet;

b) dafs er deswegen einer der lebhafteften fei, den wir haben;

c) dafs die Empfindung, die durch daffelbe veranlafst wird, in ihrem höchften Grade, die Empfindung von Noth und Unglück ift; und

d) dafs keine pofitive Luft zum Erhabenen gehöre.

6. III. Theil. Schönheit. — Das Verhältnifs der Theile ift nicht die Urfache der Schönheit im Pflanzenreiche. — Proportion ift nicht der Grund der Schönheit bei den Thieren und Menfchen. — Nicht Schicklichkeit ift die Urfache von Schönheit. — Die wahren Wirkungen der Schicklichkeit. — Nicht Vollkommenheit ift die Urfache von Schönheit. — In wie weit der Begriff von Schönheit fich auf die Eigenfchaften der Seele anwenden läfst. — Wie weit der Begriff der Schönheit fich auf die Tugend anwenden läfst. — Die wahre Urfache der Schönheit ift eine befondere Ei-

genfchaft der Körper, die auf eine mechanifche Art vermittelft der Sinne auf die Seele wirkt. — Schöne Gegenftände find klein, glatt, wechfeln ftufenweife ab, find delikat. — Schönheit in den Farben. — Phyfiognomie. — Das Auge. — Häfslichkeit. — Grazie. — Eleganz und Pracht. — Die Schönheit fürs Gefühl, in den Tönen, im Gefchmack und Geruch. — Vergleichung des Erhabenen und Schönen.

7. IV. Theil. Die wirkende Urfache des Schönen und Erhabenen ift nicht die Verknüpfung der Begriffe. — Was Schmerz und Furcht wirkt, das bringt auch das Erhabene hervor, alfo fowohl Dinge, die an fich fchrecklich find, als auch Dinge, die nicht gefährlich find. Wenn der Schmerz nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, fo bringt er Bewegungen hervor, die, da fie die feinen und groffen Gefäfse von gefährlichen und befchwerlichen Verftopfungen reinigen, im Stände find, angenehme Empfindungen zu erregen, nicht Luft, fondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewiffe Ruhe, die mit Schrecken vermifcht ift. — Warum fichtbare Gegenftände von grofsen Dimenfionen erhaben find, und zu der Gröfse des Umfangs Einheit erfordert werde. — Von dem künftlich Unendlichen, und dafs die Schwingungen ähnlich feyn müffen. — Erklärung der Wirkung, die eine gleichförmige Folge bei Gegenftänden des Gefichts thut, und Prüfung der Meinung des Lokke, über das Fürchterliche der Dunkelheit. Warum Finfternifs ihrer eigenen Natur nach fchrecklich ift. — Die Wirkungen des Schwarzen. — Die phyfifchen Urfachen der Liebe. Wenn uns Gegenftände der Liebe vor Augen find, fo entfteht eine innerliche Empfindung von Ohnmacht und Ermattung nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenftande. Daraus läfst fich unmöglich etwas anders fchliefsen, als dafs die Schönheit durch eine Nachlaffung aller feften Theile unfers körperlichen Baues wirkt.

Alle Kennzeichen einer folchen Erfchlaffung find vorhanden. Und in diefer Erfchlaffung, wenn fie nicht viel von dem natürlichen Ton unfrer Fibern abweicht, fcheint der Grund alles pofitiven Vergnügens zu liegen. Wer kennt nicht diefe zu allen Zeiten und bei allen Nationen gewöhnliche Art fich auszudrücken, dafs man von Vergnügen erweicht, aufgelöft, entnervt fei, dafs man vor Vergnügen ermatte, hinfterbe, wegfchmelze. — Warum das Glatte fchön ift. — Die Natur des Süfsen ift, dafs es fchlaff macht. — Warum die Abwechfelung fchön fei, und über die Kleinheit. — Von Farben. (U. 129.).

V. Theil. Von den Wörtern. Sie find auch im Stande, Begriffe von Schönheit und Erhabenheit zu erwecken, und oft können fie weit mehr ausrichten, als natürliche Gegenftände, Gemälde oder Gebäude. — Die Dichtkunft wirkt ordentlicher Weife nicht, indem fie die Vorftellungen der Dinge erregt. — Allgemeine Wörter werden eher gebraucht, als die Empfindungsideen erlangt worden, die darunter begriffen find. — Wirkung der Wörter. — Beifpiele, dafs Wörter rühren können, ohne Bilder zu erwecken. Wenn nehmlich eine Anzahl edler Bilder, entweder durch Zeit und Ort mit einander verbunden find, oder fich auf einander wie Urfache und Wirkung beziehen: fo kann die Dichtkunft mit fehr gutem Erfolge die Wörter zufammenfetzen, die zu diefen Ideen gehören, fie mögen auch im Ganzen ein noch fo feltfames Bild geben. Keine malerifche Verbindung ift dazu nöthig, weil kein wirkliches Gemälde daraus entftehen foll; noch thut deswegen die Befchreibung im geringften weniger Wirkung. Die Dichtkunft gehört nicht eigentlich unter die nachahmenden Künfte. Auf welche Weife Wörter Leidenfchaften erregen können.

8. Als pfychologifche Bemerkungen find Burkes Zergliederungen der Phänomene unfers Gemüths überaus fchön, und geben reichen Stoff zu den beliebteften

Nachforschungen der empirischen Anthropologie oder Erfahrungsseelenlehre. Es ist auch allerdings richtig, daſs alle Vorstellungen in uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden sind, weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens afficiren, oder nicht auf uns, wie auf eine leblose Materie, wie etwa der Sonnenstrahl auf den Spiegel, der ihn zurück wirft, sondern als auf eine belebte Materie durch Reiz und Gegenreiz wirken, und also keine derselben, so fern als sie Modification des vorstellenden Subjects ist, ganz indifferent, oder das Daseyn derselben für das Subject ganz gleichgültig seyn kann. Vergnügen und Schmerz ist sogar, wie schon Epicur behauptete, zuletzt körperlich, es mag nun von der Einbildung, oder von Verstandesvorstellungen anfangen, und also bloſs sinnlich, oder ganz intellectuell seyn, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs, auf das die Eindrücke gemacht werden, oder in dem die Verstandesvorstellung eine Bewegung hervorbringt (s. Bewegungsvermögen. 5.*), bloſs Bewuſstseyn seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte ist. Denn das Gemüth ist für sich allein ganz Leben, oder das Lebensprincip selbst; folglich müssen die Hindernisse und Beförderungen des Lebens auſser dem Gemüth, und doch im Menschen selbst, mithin im Körper und der Verbindung des Gemüths mit demselben gesucht werden (M. II. 605, U. 129.).

9. Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, daſs dieser durch Reiz oder Rührung vergnügt, so muſs man auch keinem Andern zumuthen, unserm ästhetischen Urtheile beizustimmen, denn die zufällige Uebereinstimmung der Urtheile Anderer*) können wir doch nicht zu einem Gebote

*) In dem M. II. 606. Z. 6. müssen die Worte: mit dem unsrigen weggestrichen werden.

des Beifalls für uns machen. Einem folchen Gebote aber, dafs, weil die Urtheile Andrer zufällig unter einander einftimmig find, wir darum auch in diefes Urtheil mit einftimmen follen, würden wir uns gewifs widerfetzen. Denn wir haben hierin eben das Recht, was Andere haben, unferm eignen Sinne nach felbft zu urtheilen, was uns unferm unmittelbaren Gefühle nach behagt oder nicht. (M. II. 606. U. 150.).

10. Das Gefchmacksurtheil kann

a. nicht als egoiftifch gelten; denn man urtheilt nicht: mir ift das fchön, man müfste denn unter fchön fo viel als angenehm verftehen, fondern: das ift fchön, nehmlich allgemein. Jedermann follte es dafür erkennen.

b. nicht als pluraliftifch, d. h. um der Beifpiele willen, die Andere von ihrem Gefchmack geben, weil nehmlich fo viele darin übereinftimmen, dafs diefer oder jener Gegenftand fchön fei; denn ein jeder kann fagen, ich habe auch einen Gefchmack; fondern

c. als univerfaliftifch, d. h. als pluraliftifch feiner innern Natur nach, d. i. um fein felbft willen, weil es verlangt, dafs Jedermann ihm beipflichten foll.

Folglich mufs dem Gefchmack irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liegen. Denn das Gebot im Gefchmacksurtheil ift unbedingt, ohne wenn und weil, und das Gefchmacksurtheil will das Wohlgefallen mit einer Vorftellung unmittelbar verknüpft wiffen. Alfo mag die empirifche Expofition der äfthetifchen Urtheile, fo wie fie Burke liefert, immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Unterfuchung herbeizufchaffen. Darum ift aber doch eine transfcendentale Erörterung des Gefchmacksvermögens möglich, welche zeigt, wie den Gefchmacksurtheilen ein Princip *a priori* zum Grunde lie-

gen könne, und diese Untersuchung ist ein wesentliches Stück der Critik des Geschmacks, welche den ersten Theil von Kants Critik der Urtheilskraft ausmacht. Lägen aber den Geschmacksurtheilen keine Principien *a priori* zum Grunde, wie kämen wir dann dazu, uns anzumaßen, die Urtheile Andrer zu richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsaussprüche zu fällen? (M. II. 607. U. 130.).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 29.*** S. 128.—130.

C.

Canon.

S. Kanon.

Carricatur,

S. Karrikatur.

Carteſius.

S. Descartes.

Caſualität,

Beſtimmung einer Sache durch den Zufall, *caſualitas*, *caſualité*. So heiſst die Erklärung, da man den Zufall für den Grund eines Dinges hält; der Idealismus der Cauſalität der Zweckmäſsigkeit iſt folglich die Meinung, daſs alles Zweckmäſsige in der Natur von einem bloſsen Zufall herrühre, und alſo nur zweckmäſsig ſcheine. Das Syſtem der Caſualität wird dem Epicur oder Democrit beigelegt, und iſt offenbar ungereimt, ſ. den Artikel Zufall (U. 322.).

Caſuiſtik,

Gewiſſenskunſt, *ars caſuiſtica*, *caſuiſtique*, *ou l'art des caſuistes*. Dies iſt eine Art von Dialektik des Gewiſſens, oder Kunſt zu entſcheiden, ob eine Handlung ein Caſus ſei, der unter dem Geſetze ſtehe. Es iſt ein moraliſcher Grundſatz: man ſoll nichts auf die Gefahr wagen, daſs es unrecht

ſei. Schon Plinius hat dieſen Grundſatz: *quod dubitas, ne feceris*, thue nichts, was dir noch zweifelhaft iſt. Man darf aber nicht eben von allen möglichen Handlungen wiſſen, ob ſie unrecht ſind, ſondern nur von denen muſs man es wiſſen, welche man begehen will. Von einer jeden Handlung, die man begehen will, muſs man eigentlich zweierlei wiſſen:

a. ob ſie recht ſei?

b. ob man auch gewiſs ſei, daſs ſie recht ſei?

Das erſte unterſucht nun eben die Caſuiſtik, eine Kunſt der Vernunft, ſofern ſie ſubjectiv practiſch, d. i. einer Handlung als für das Subject geboten oder verboten, Eingang verſchafft, oder macht, daſs ſie verworfen wird. Es iſt alſo nicht eigentlich das Gewiſſen, oder die Vernunft, ſo fern ſie ſich ſelbſt richtet, welche die Unterſuchungen der Caſuiſtik anſtellt, denn dieſes hat nur mit der Frage b. zu thun. Dennoch nennt man eine Handlung, bei der man zweifelhaft iſt, ob ſie recht oder unrecht ſei, einen *caſus conſcientiae* oder Gewiſſensfall. Dieſe Fälle ſind aber von der Art, daſs man dafür und darwider vernünfteln kann, daher iſt die Kunſt, welche den Schein des Rechts oder Unrechts, der einer ſolchen Handlung anhängt, aufdeckt, eine Art von Dialectik, und die Caſuiſtik eine Art von Dialectik des Gewiſſens, weil ſie es dem Gewiſſen möglich macht, über die moraliſche Beſchaffenheit einer Handlung zur Gewiſsheit zu kommen (R. 288.).

Categorien.

S. Kategorien.

Categoriſcher Imperativ.

S. Kategoriſcher Imperativ.

Catharcticon.

S. Katharctikon.

Caufalität.

S. Dependenz.

Caufalverknüpfung.

S. Dependenz.

Cenfur.

S. Critik.

Character.

S. Eigenthümlichkeit.

Characterismen.

S. Zeichen.

Chemifche Wirkung

der Körper auf einander. So nennt man in der Chemie die Wirkung der Körper auf einander, fo fern fie in Ruhe durch eigene Kräfte wechfelfeitig die Verbindung ihrer Theile verändern. Nun kann aber die Verbindung der Theile auf zweierlei Weife verändert werden, entweder

a. fo, dafs die Theile von einander getrennt werden; oder

b. fo, dafs zwei Materien von einander abgefondert werden.

Die chemifche Wirkung der erften Art heifst die Auflöfung; fo wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewaffer aufgelöfet, d. h. die Salpeterfäure trennt die Beftandtheile des Silbers von einander. Hierbei wird alfo der vorige Zufammenhang der Theile getrennt, und es ift dazu ftets ein Auflöfungsmittel nothwendig.

Die chemifche Wirkung der zweiten Art heifst die Scheidung; fo wird z. B. Zinnober in Queckfilber und Schwefel gefchieden. Hier werden alfo zwei Mate-

rien von einander abgeſondert, wozu ſich die Chemie verſchiedener Mittel bedient (N. 95.).

Chimären,

Hirngeſpinſte, *chimères*. Willkührliche, weder durch Erfahrung noch durch Vernunft, ſondern durch ein bloſses Spiel der Einbildungskraft erzeugte (alſo ſubjective) Vorſtellungen, ſo fern ſie als objectiv gedacht werden, z. B. verſinnlichte Vernunftideen, oder die Vorſtellung eines ſolchen Despotismus, wo ſelbſt die Gedanken der Menſchen durchaus gefeſſelt werden ſollen. Das Willkührliche darin rührt von der Macht der Imagination oder Einbildungskraft her.

Das Wort bedeutet urſprünglich ein von den alten griechiſchen Dichtern erdichtetes Thier, welches ſie ſich vorn wie einen Löwen, in der Mitte wie eine Ziege, und hinten wie einen Drachen geſtaltet vorſtellten. Weil nun dieſes Thier bloſs ein Product der Einbildungskraft war, aber doch von vielen für ein wirklich exiſtirendes Thier gehalten wurde, ſo nannte man nachher eine jede, bloſs von der Einbildungskraft erzeugte, weder durch Erfahrung noch Vernunft unterſtützte, und doch für reell gehaltene Vorſtellung eine Chimäre. Wer den Kopf voll Chimären hat, hält alſo Producte ſeiner Einbildungskraft für wirkliche, oder doch real mögliche Dinge, d. h. für ſolche, die exiſtiren können; ein ſolcher Menſch hat eine lebhafte Einbildungskraft, aber eine ſchwache Urtheilskraft oder wenig Verſtand. Eine Chimäre iſt von einer Erdichtung darin unterſchieden, daſs die letztere exiſtiren kann, die erſtere aber nicht. Wenn alſo in einer Erdichtung Dinge zuſammengeſetzt werden, die ſich nicht mit einander vereinigen laſſen, ſo entſteht eine Chimäre (Baumgarten Metaph. §. 440.). Ferner, wenn ſolche Dinge von einander abgeſondert werden, ohne welche der Gegenſtand nicht möglich iſt, z. B. das Weſen, die weſentlichen Stücke und Eigenſchaften. Man kann dies logiſche Chimären nennen. Hingegen ſind es transſcendente Chimären, wenn man ſich ſinnliche Vorſtellungen vom Daſeyn Gottes, der Unſterblichkeit u. ſ. w. macht,

und die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, auf solche übersinnliche Gegenstände anwenden will.

Baumgarten sagt (§. 441): ein Dichtungsvermögen, welches leicht Chimären erdichtet, ist ein unbändiges, ein solches aber, welches sich vor Chimären hütet, ein wohlgeordnetes. Wer viel Chimären im Kopf hat, ist ein Phantast.

Christenthum.

Christianismus, *christianismus*, *christianisme*. Wenn die Lehren, die Christus vortrug, als ein Ganzes betrachtet werden, gleichsam als Ein Körper, der von Einem Geiste (Einem Princip) belebt wird, so nennt man dieses Ganze, nach dem Namen des Urhebers, das Christenthum. Man kann also an dem Christenthum zweierlei betrachten:

a. den Körper desselben, den blosen Inbegriff seiner Theile oder Lehren, ohne auf den Geist desselben zu sehen, von welchem man also dabei abstrahirt, und das nennt man die Lehre des Christenthums; oder

b. den Geist desselben, das blose Princip, das da macht, dass jene Lehre nicht ganz was anderes, sondern ächtes Christenthum ist, dabei man wieder von der Lehre selbst abstrahirt.

Die Lehre des Christenthums kann nun betrachtet werden, entweder

α. als Religionslehre, d. i. als Anweisung zu der Erkenntniss, dass alle Pflichten göttliche Gebote sind, oder

β. als philosophisches Lehrgebäude, d. i. als der Unterricht eines menschlichen Philosophen über sittliche Gesinnungen.

In der letztern Rücksicht betrachten wir das Christenthum in diesem Artikel (P. 229.).

2. Was für ein Geist ein auf sittliche Gesinnungen gerichtetes Lehrgebäude belebt, erhellet theils

a. aus dem Gegenstande (Endzwecke), nach welchem getrachtet werden soll, oder dem letzten Ziele alles Bestrebens derer, die diesem Lehrgebäude anhängen; welches nach einem Ausdruck der alten griechischen und

römischen Philosophen auch das höchste Gut genannt wird; theils

b. aus dem Mittel, wodurch nach jenem Gegenstande getrachtet wird, oder die Art und Weise des Bestrebens, welches man die Bedingung des höchsten Guts nennen kann. Drückt man es in einer einzigen Formel aus, so dass man alle übrigen Vorschriften des Handelns davon ableiten kann, so heisst auch wohl diese Formel insbesondere das Princip der Moral.

Das letztere ist das, was den Anhänger des Lehrgebäudes belebt, der Geist, der ihn beseelt; das erstere ist das, was ihn dafür sichert, dass seine ganze Thätigkeit nicht auf eine Chimäre gerichtet ist.

Das höchste Gut des Christenthums wird von dem Urheber desselben Matth. 6, 33. angegeben:

> Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.

Der Hauptgegenstand des Trachtens eines Christen ist folglich:

das Reich Gottes.

Wir wollen den Begriff desselben nun entwickeln, und wir werden uns aus dieser Entwickelung und dann aus der Vergleichung dieses Begriffs mit dem des höchsten Guts in den berühmtesten andern philosophischen Lehrgebäuden überzeugen, dass derselbe den Forderungen der Vernunft, in so ferne sie uns ein unbedingtes Gesetz vorschreibt, oder practisch ist, und zwar er allein ein Genüge thut (P. 230.).

3. Das Reich Gottes ist der Vernunftbegriff (Idee) von einer Welt, in der die Wesen so beschaffen sind, als sie durch das Christenthum, nach der Absicht seines Urhebers, werden sollen. In einer Welt ist aber zweierlei zu erwägen:

a. die Beschaffenheit der darin befindlichen Wesen;

b. der Zustand der darin befindlichen Wesen.

Wie nun die Glieder des Reichs Gottes beſchaffen ſeyn ſollen, folgt aus den Mitteln, wodurch die Anhänger darnach ſtreben ſollen. Es iſt nehmlich im Moraliſchen ganz anders als im Phyſiſchen in Anſehung des Zuſammenhangs zwiſchen Zweck und Mittel. Im Phyſiſchen gehet der Zweck dem Mittel vor, ich muſs wiſſen, wornach ich trachten ſoll, ehe ich wiſſen kann, wie ich das Trachten anzufangen habe. Im Moraliſchen aber, wo ich recht handeln muſs, ohne alle Rückſicht auf etwas, was ich dadurch erreiche, geht der Zweck aus dem Mittel hervor.

Die Beſchaffenheit eines zum Reiche Gottes gehörigen Gliedes muſs alſo ſeyn, daſs es ſich dem ſittlichen oder moraliſchen Geſetze von ganzer Seele weihet. Dieſes drückt Chriſtus, um nicht miſsverſtanden zu werden, was er unter dem Reiche Gottes für ein Reich meine, noch beſonders durch die Worte aus:

nach ſeiner (Gottes, αυτου) Gerechtigkeit

oder nach ſittlich guten Geſinnungen. Das, von ganzer Seele, iſt in den Worten, am erſten, enthalten, das Trachten nach guten Geſinnungen ſoll nehmlich dem Trachten nach allem Uebrigen vorhergehen. Wir werden gleich ſehen, warum dieſes Reich, Gottes Reich, und dieſe ſittlich guten Geſinnungen, oder wie ſie der Hebräer nennt, dieſe Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit heiſst. Es iſt nehmlich die Frage, wie würde der Zuſtand der Glieder eines ſolchen Reichs ſeyn, die ſich von ganzer Seele ſittlich guten Geſinnungen weiheten? Nun hängt aber der Zuſtand ſinnlicher Weſen nicht von ihrem Willen, ſondern von der Natur ab. Vorſtehende Frage iſt alſo einerlei mit der: wie müſste die Natur in einer ſolchen Welt beſchaffen ſeyn? Antwort: Die Natur müſste zu der Beſchaffenheit der in dieſer Welt lebenden Weſen zuſammenſtimmen, d. h. da die Weſen von der Natur abhängen, und nicht die Natur von dieſen Weſen abhängt, und ſie alſo der Natur nicht entbehren können, ſo werden ſie, der Vernunft gemäſs, fordern, daſs ihre Bedürfniſſe dann befriedigt werden, wenn ſie ſich den ſittli-

chen Geſinnungen weihen, und nicht etwa dann, wenn ſie den ſittlichen Geſinnungen ungetreu ſind. Wenn ſie ſich alſo von ganzem Herzen, d. h. völlig, dem ſittlichen Geſetze weihen, ſo fällt damit jede Urſache weg, warum ihre Bedürfniſſe, deren Befriedigung, nach der Vernunft, nur durch und um des Sittengeſetzes willen eingeſchränkt werden können, in irgend einem Falle unbefriedigt bleiben ſollten. Sie ſind es nicht nur bedürftig, ſondern auch würdig, und zwar unendlich würdig, weil alle Urſache der Einſchränkung wegfällt. Befriedigung der Bedürfniſſe des ſittlich Guten iſt Erfüllung aller ſeiner Wünſche. Erlangung aller ſeiner Wünſche iſt alſo der Zuſtand, worin ſich jedes Glied des Reichs Gottes in demſelben befindet.

4. Und nun wird ſich zeigen, warum dieſes Reich das Reich Gottes heiſst. Die Harmonie oder Zuſammenſtimmung zwiſchen der vollkommenſten ſittlich guten Geſinnung und der vollkommenſten Erfüllung unſerer Wünſche iſt nehmlich jedem von beiden Stücken für ſich ſelbſt fremd. Die ſittlich gute Geſinnung hat nie die Erfüllung gewiſſer Wünſche im Auge, und kann ſie alſo noch weniger verſprechen. Sie iſt nur immer darauf gerichtet, das Sittengeſetz um deſſelben willen zu erfüllen. Die Erfüllung unſrer Wünſche iſt eine Wirkung durch Naturkräfte, und weiſs nichts von einem Sittengeſetze, und kann alſo an und für ſich nicht darauf Rückſicht nehmen. Denn ſie erfolgt nach dem Cauſalmechanismus der Natur. Sittlich gute Geſinnungen können, als ſolche, nichts zur Erfüllung unſrer Wünſche, und die Erfüllung unſrer Wünſche kann, als ſolche, nichts zu ſittlich guten Geſinnungen thun. Da auf dieſe Weiſe die Harmonie zwiſchen beiden nicht in ihnen ſelbſt liegt, und derjenige, der ſich dem Sittengeſetze weihet, doch ſo handelt, als würden ſeine Wünſche unter dieſer Bedingung erfüllt werden, ſo iſt es unmöglich, ſittlich zu handeln, ohne die Welt für das Werk eines Weſens zu halten, von dem die Befriedigung jener Wünſche und alſo die ganze Natur abhängt, und das ſie den ſittlich guten Weſen er-

füllen will. Dieſes Weſen muſs alſo der Urheber der Welt oder Gott ſeyn. Daher nun heiſst das Reich, welches der Gegenſtand des Beſtrebens der Anhänger des Chriſtenthums iſt, Gottes Reich, weil Gott es will, und die Gerechtigkeit, oder die in demſelben herrſchende ſittlich gute Geſinnung, aus eben dem Grunde, Gottes Gerechtigkeit. Es iſt merkwürdig, daſs der Genius der hebräiſchen Sprache, deren Eigenthümlichkeiten (Hebräismen) ſich überall in die Sprache des Neuen Teſtaments eingedrängt haben, hierin mit den Vernunftbegriffen übereinſtimmt, indem ſie demjenigen, was das, was es iſt, im vorzüglichſten Grade iſt, das Beiwort Gottes zuſetzt, z. B. Berg Gottes, ein ſehr hoher Berg. So könnte auch Reich Gottes zugleich mit die Bedeutung des Reichs *per eminentiam*, oder des vollkommenſten Reichs, und Gerechtigkeit Gottes die allervollkommenſte Tugendgeſinnung heiſsen. Zugleich iſt nicht zu leugnen, daſs der Stifter des Chriſtenthums hierbei mit auf die Grillen ſeiner jüdiſchen Zeitgenoſſen von einem irdiſchen Reiche des Meſſias Rückſicht nimmt, und demſelben das Reich Gottes entgegenſtellt (Luc. 17, 21 — 22).

Die beiden Elemente des höchſten Guts des Chriſtenthums.

1. Die ſittlich gute Geſinnung im höchſten Grade, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit gedacht, heiſst die Heiligkeit, und iſt das erſte unentbehrliche Beſtandſtück des chriſtlichen höchſten Guts oder des Reichs Gottes, und der eigentliche Geiſt des Chriſtenthums (oder das oberſte höchſte Gut), der in allen Lehren deſſelben wehet, und ſie alle belebt, ſ. Heiligkeit.

2. Die Erfüllung der Wünſche im höchſten Grade gedacht, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit dargeſtellt, heiſst die Seligkeit, und iſt das zweite unentbehrliche Beſtandſtück des Reichs Gottes, oder das abgeleitete höchſte Gut, weil es nur unter der Bedingung des oberſten Guts Gegenſtand des Willens iſt, ſ. Seligkeit.

3. Die Heiligkeit der Sitten iſt alſo das, was das Chriſtenthum fordert, und eine Lehre zu einem Beſtandſtücke des Chriſtenthums macht. Sie iſt das Urbild, nach welchem der Chriſt ſein Verhalten in jedem Stande beſtimmen ſoll, und iſt uns ſchon in dieſem Leben zur Richtſchnur angewieſen. Dieſes Urbild iſt aber nur ein Vernunftbegriff von Vollendung, der in dieſem Leben nichts adäquat ſeyn, nichts gleich kommen kann. Alle moraliſche Vollkommenheit, zu der es der Menſch in dieſem Leben bringen kann, iſt daher immer nur Tugend, d. i. geſetzmäſsige Geſinnung aus Achtung fürs Geſetz, und der ſie hat, handelt ſo, als wenn er dadurch die Heiligkeit erreichen könnte. Da nun dieſes in dieſer Welt nicht möglich iſt, ſo handelt der Tugendhafte unter der Vorausſetzung einer zukünftigen Welt und eines Fortganges in derſelben ins Unendliche, weil die Vernunftideen, und alſo auch die der Heiligkeit, in keiner Zeit erreichbar ſind. Folglich handelt der Tugendhafte ſo, als wäre eine Unſterblichkeit oder ein Leben ohne Ende.

4. In dieſem Leben ohne Ende iſt auch nur die Seligkeit erreichbar, d. h. es iſt zu ihr nur ein Fortſchreiten ohne Ende. Zwiſchen der Heiligkeit und Seligkeit iſt nun in Anſehung der Erlangung derſelben der Unterſchied, daſs die Heiligkeit uns ſchon in dieſer Welt zur Richtſchnur angewieſen iſt, weil das Fortſchreiten zu ihr ſchon in dieſem Leben möglich und nothwendig iſt, die Seligkeit hingegen von uns gar nicht bewirkt werden kann, und daher als vollkommene Uebereinſtimmung unſers Schickſals mit unſerm ſittlichen Werth, oder der Bedingung des höchſten Guts, und folglich auch der vollkommenſten Erfüllung unſrer Wünſche, hier nur ein Gegenſtand iſt, den wir vom zukünftigen Leben hoffen (M. II. 344. P. 229.).

Reſultat.

1. Das Chriſtenthum iſt alſo in Anſehung ſeiner Principien und ihrer Ableitung ſo beſchaffen:

a. ihr oberſtes Princip, die Idee, die das Ganze belebt, iſt Heiligkeit;

b. das abgeleitete höchſte Gut, oder das zweite Element deſſelben, die Seligkeit;

c. aus beiden zuſammen beſtehet nun das ganze höchſte Gut des Chriſtenthums, das Reich Gottes.

Dieſe Gegenſtände des chriſtlichen Beſtrebens ſetzen aber voraus:

d. einen heiligen Urheber, oder einen Gott;

e. Unſterblichkeit, oder eine zukünftige Welt.

2. Folgende chriſtliche Grundſätze des Handelns ſind daher gleichbedeutend:

Sei heilig; oder, jaget nach der Heiligung; ihr ſollt heilig ſeyn (Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 16.);

Sei ſittlich gut, nicht, um ſelig zu werden, ſondern ſo, daſs du ſelig werdeſt; oder, wer überwindet (im Kampfe der Tugend), dem will ich die Krone des Lebens geben (Offenb. 2, 10. 3, 21.);

Trachte nach dem höchſten Gut; oder, trachtet nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33.);

Handle ſo, als erfüllteſt du damit den Willen des heiligen Urhebers der Welt; oder, liebe Gott über alles (Matth. 22. 37.);

Handle ſo, als wärſt du unſterblich; oder, ſeid fröhlich und getroſt (in der ſchwierigen Erfüllung eurer Pflichten) es ſoll euch im Himmel (in dem zukünftigen Leben) wohl vergolten werden (Matth. 5, 11. 12.).

(P. 231.) Das Reich Gottes iſt übrigens inwendig in uns, wenn wir dieſe Idee wirklich zum Ziel unſers Strebens machen, ſo daſs ſie unſre ganze Geſinnung beherrſcht (Luc. 17, 21. 22.); und eben darum betet der Chriſt, ſeiner Unvollkommenheit und ſeines Unvermögens ſich bewuſst: Dein Reich komme (Luc. 11, 2.).

3. Es erhellet nun aus dieſer Entwickelung zugleich, daſs das chriſtliche Princip der Moral nicht theologiſch iſt, das heiſst, daſs es ſeine Vorſchriften des Handelns

nicht etwa von dem Willen der Gottheit ableitet, ſo daſs der Chriſt die Vorſchriften Chriſti darum erfüllen ſoll, weil ſie Gottes Gebote ſind. Dann wäre das Princip Chriſti Heteronomie, d. i. der Gehorſam gegen eine fremde Geſetzgebung, gegen das Geſetz eines Andern, nehmlich Gottes. Sondern Chriſti Princip iſt wirklich Autonomie der reinen practiſchen Vernunft, d. i. der Gehorſam gegen die Geſetzgebung unſrer eigenen Vernunft, in ſo fern ſie uns allgemeingültige und unbedingte Vorſchriften oder Grundſätze des Handelns giebt, alſo Gehorſam gegen unſer eigenes Geſetz, das wir uns ſelbſt geben. Chriſtus legt nicht etwa die Erkenntniſs Gottes und ſeines Willens zum Grunde ſeiner Geſetze, ſondern er gehet von der Heiligkeit des Willens aus, und ſetzt dieſe dem Phariſäismus entgegen, deſſen Princip der Wille Gottes war, aber eben darum auch einen äuſsern Dienſt Gottes für hinlänglich hielt. Aber obwohl Chriſtus nicht ſagt: ihr ſollt heilig ſeyn, um Gott zu gehorchen, damit ihr ſelig werdet, ſo ſagt er doch, wenn ihr heilig ſeid, dann gehorchet ihr Gott, und ihr ſeid im Dienſte Gottes, wenn ihr im Dienſte der Tugend ſeid, und könnet dann mit Recht hoffen, zu dem höchſten Gute zu gelangen und ſelig zu werden (P. 232).

Vergleichung des Chriſtenthums in Anſehung ſeines moraliſchen Princips und Gegenſtandes mit den griechiſchen Schulen.

I.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Cynismus.

1. Der Urheber des Cynismus war Antiſthenes, ein Schüler des Sokrates. Die Anhänger dieſer Schule hieſsen Cyniker (Hundiſche) theils von dem Gymnaſium auſserhalb Athen, das Cynoſarges hieſs, wo Antiſthenes lehrte, theils von ihrem beiſsigen Weſen.

2. Das höchſte Gut der Cyniker iſt die wirklich erreichte Glückſeligkeit, welche die bloſse ganz uncul-

tivirte Natur geben kann. Die Idee des Cynikers von der Glückfeligkeit ift die Natureinfalt, oder ein folches Leben, welches allein der Natur gemäfs ift, fo dafs man ganz fo lebt, wie die Thiere, die nichts von Cultur, bürgerlicher Gefellfchaft und dem, was damit zufammenhängt, wiffen. Die Stoiker nannten die Lehre der Cyniker daher den kürzeften Weg zur Tugend *). Der Weg, zu der Natureinfalt zu gelangen, ift der gemeine Menfchenverftand, welcher recht gut entfcheidet, was die Natur fordert, und was erkünftelte Bedürfniffe find, welchen man entfagen mufs, wenn man der Natureinfalt gemäfs leben will (P. 230.*)

3. Das vollendete fichtbare Mufter der Cyniker war Diogenes von Sinope, genannt der Hund, ein Schüler des Antifthenes. Sein höchftes Gut war die Unfchuld der Natur, und feine Regel:

Nichts zu bedürfen, als was man nicht entbehren kann.

4. Offenbar war der Cyniker Idee von Glückfeligkeit und dem Wege dazu falfch. Denn in der Natur ift alles auf Cultur angelegt, und es widerfpricht der Vernunft, zu wollen, dafs Anlagen in der leblofen und lebendigen Natur (dem Menfchen) feyn follen, die unentwickelt bleiben, und die doch erft durch Entwickelung ihre Abficht erreichen. Der Cynismus ift daher der Cultur des menfchlichen Gefchlechts entgegen, und will, dafs daffelbe von der Stufe der Cultur, auf der es fich befindet, herabfteigen, und fich in den Zuftand der unvernünftigen Thiere verfetzen foll. Das Chriftenthum hingegen begünftigt die Cultur des menfchlichen Gefchlechts, indem es erlaubt, alle Anlagen in der Natur ihren Zwecken gemäfs zu entwickeln und zu gebrauchen, doch nie anders als unter der Bedingung der Moralität. Der Erfahrungserfolg davon ift auch die hohe Stufe der Cultur, auf der das menfchliche Gefchlecht in denen Ländern ftehet, in denen das ächte Chriftenthum blühet.

*) Συντομον επ' αρετην οδον *Diog. Laert. in Mened. et Zenone.*

Rouſſeau philoſophirte übrigens im Geiſte des Cynismus, in ſeiner Preisſchrift: über den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen.

5. Noch iſt zu merken, daſs die Cyniker ihre Grundſätze übertrieben. Sie ſagten z. B. was nicht ſchändlich iſt zu thun, das iſt auch nicht ſchändlich zu ſagen, und daraus ſchloſſen ſie, daſs man von dem Beiſchlaf und von der Ausleerung des Körpers in einer nackenden Sprache reden dürfe; ja ſie hielten es ſogar für keine Schande, jene Handlungen öffentlich zu thun, weil ſie doch von der Natur geboten wären. Allein das iſt wirklich nicht der Natur gemäſs, ſondern zuwider, denn die Natur hat ſich das Geſetz aufgelegt, über ſolche Dinge, in welchen wir mit den Thieren zu viel Aehnliches haben, einen Schleier zu werfen.

II.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Epikurismus.

1. Man hat den Epikurismus in ſpätern Zeiten als ſchändlich verworfen, und dennoch iſt das Chriſtenthum, ſo wie man es in neuern Zeiten vorſtellte, nichts anders als dieſer Epikurismus. Der Stifter des Chriſtenthums, behauptete man, habe den Menſchen eine göttliche Offenbarung über den Weg zur Glückſeligkeit gelehrt; Epikurs Bemühungen waren ebenfalls, den Weg zur Glückſeligkeit zu zeigen. Das Epikuriſche Syſtem ſetzte dem Streben ſeines Weiſen keine gröſsere Glückſeligkeit zum Ziel, als die ſich durch menſchliche Klugheit erwerben läſst, und, obwohl die Anhänger deſſelben von Pflicht redeten, z. B. der Enthaltſamkeit, Mäſsigung der Neigungen, u. ſ. w. ſo ſollten doch dieſe Pflichten immer nur darum erfüllt werden, um ein höheres Wohl zu genieſsen, als der unmäſsige oder unmögliche Genuſs gewiſſer Dinge und die Befriedigung gewiſſer Neigungen gewähren kann. Der ganze Unterſchied liegt nur darin: Epikur läſst ſeinen Weiſen ſchon hier durch ſeine eigene, alles vermögende Klugheit die höchſte Glückſeligkeit ge-

nieſsen, die Glückſeligkeitslehrer des Chriſtenthums aber behaupten, die Lehre Jeſu *gewähre*, in Beziehung auf unſre Anlagen zur Glückſeligkeit und unſer *natürliches Unvermögen*, uns *von ſelbſt* zu höhern Graden derſelben zu erheben, die *allerangemeſſenſte Hülfe und Unterſtützung*, bei deren rechten Gebrauch wir unfehlbar *immer ſeliger* werden müſsten.

2. Der Urheber des *Epikurismus* war *Epikur*, von dem es den Namen führt, der zwar Lehrer mehrerer Schulen gehört hat, aber ſich immer rühmte, ſein eigener Lehrer geweſen zu ſeyn.

3. Das höchſte Gut des *Epikur* war die ſchon in dieſem Leben von dem Weiſen zu erreichende *Glückſeligkeit*. Dieſe Glückſeligkeit beſtehe in einer gänzlichen *Schmerzloſigkeit* (ἀοχλησια) und einem vollkommenen *Vergnügen* (ἡδονη), die Tugend aber ſei das Mittel zu dieſer Glückſeligkeit. Allein nach Glückſeligkeit zu trachten kann wohl eine Maxime dieſes oder jenes Menſchen, aber kein Geſetz ſeyn, weil der Gegenſtand, nach welchem getrachtet werden ſoll, die Glückſeligkeit, ſich nach dem beſondern Gefühl der Luſt oder Unluſt eines jeden Einzelnen, und ſelbſt nach dem verſchiedenen Bedürfniſſe in einem und demſelben Subject, abändert. Folglich giebt es hier kein Geſetz, ſondern eine beliebige Wahl nach jedes Einzelnen Neigung. Die Epikuräer unterſchieden ſich dadurch von den Stoikern, daſs dieſe die Glückſeligkeit in der Tugend ſetzen, die Epikuräer hingegen die Glückſeligkeit für den Endzweck der Tugend hielten. Sie ſahen übrigens, wie die Stoiker, die Wiſſenſchaft oder Philoſophie für den Weg zum höchſten Gut an, und lehrten wie jene, nur der Weiſe ſei tugendhaft, und eben daher glückſelig (P. 230.). Epikur ſelbſt führte ein tugendhaftes Leben. Seine Regel aber war:

Trachte nach Tugend, nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um der Glückſeligkeit willen *)

*) Δια την ἡδονην τας ἀρετας αἱρεισθαι, οὐ δι' αὐτας.

4. Epikur irrte ſich alſo darin, daſs er behauptete, die Tugend mache glückſelig, und dieſe Glückſeligkeit ſei in dieſem Leben erreichbar. Er unterſchied nehmlich zwiſchen einer abſoluten, nur den Göttern möglichen, und einer für Menſchen möglichen bedingten Glückſeligkeit; die letztere war ſein höchſtes Gut, das der Weiſe durch Tugend erreiche. Seine Tugend war alſo nichts anders, als Klugheit. Sie war folglich nichts als Eigennutz, und keine Tugend, deren Natur es iſt, daſs ſie, wie die Stoiker ganz recht behaupteten, um ihrer ſelbſt willen geſchätzt und geſucht werde. Die Stoiker verkannten die Natur der Glückſeligkeit, die ſich auf unſre Bedürfniſſe bezieht; die Epikuräer die Natur der Tugend, die nicht wozu iſt, ſondern einen abſoluten Werth hat. Beide irrten darin, daſs ſie Heiligkeit und Glückſeligkeit nicht für unerreichbare Ideen, ſondern für die ſchon in dieſem Leben erreichbare Beſtimmung des Menſchen anſahen. Ueberdem muſste ihre Maxime unaufhörlich Ausnahmen einräumen, ein Umſtand, der ſie zu einem Geſetz, das keine Ausnahmen verſtattet, untauglich macht. Das Chriſtenthum lehrt nicht die Tugend als ein Mittel der Glückſeligkeit, ſondern führt den Tugendhaften auf Gott, den Vergelter der Tugend, hin, gründet alſo den Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit nicht wie Antiſthenes und Zeno auf Identität beider, und nicht wie Epikur darauf, daſs die Tugend die natürliche Urſache der Glückſeligkeit, und dieſe die natürliche Wirkung der Tugend ſei; ſondern auf einen Gott, der die Tugend unterſtütze und belohne, doch ſo, daſs der Tugendhafte nicht um dieſer Belohnung willen tugendhaft ſei, aber wohl, wenn er tugendhaft ſei, ſich die Belohnung des Vergelters, die Glückſeligkeit, verſprechen dürfe (P. 230. *).

III.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Stoicismus.

1. Man hält gemeiniglich dafür, die chriſtliche Vorſchrift der Sitten habe in Anſehung ihrer Reinigkeit vor dem moraliſchen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein

der Unterſchied beider iſt doch ſehr ſichtbar. Der Stifter des Chriſtenthums verlangt von dem Anhänger deſſelben ein bloſses, obwohl ernſtliches, Trachten nach der Heiligkeit, der Stoiker hingegen ſetzt ſeine Weisheit in einer wirklichen Heiligkeit oder gänzlichen Unabhängigkeit von allem Sinnlichen, alſo, das was der Chriſt in einem unendlichen Fortſchreiten werden ſoll, das ſoll der Stoiker wirklich ſeyn, und dieſes durch Wiſſenſchaft wirklich erreichen. Das ſtoiſche Syſtem machte daher das Bewuſstſeyn der Seelenſtärke zur Angel, um die ſich alle ſittliche Geſinnung wenden ſollte, und, obwohl die Anhänger deſſelben von Pflichten redeten, auch ſie ganz wohl beſtimmten, ſo ſetzten ſie doch die Triebfeder und den eigentlichen Beſtimmungsgrund des Willens in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenſchwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Der Chriſt bleibt ein Menſch, der Weiſe der Stoiker hingegen erhebt ſich über die thieriſche Natur des Menſchen, und iſt ihm ſelbſt genug, er trägt zwar Andern Pflichten vor, iſt aber ſelbſt über ſie erhaben, und keiner Verſuchung zur Uebertretung des ſittlichen Geſezzes unterworfen (P. 229. *).

2. Der Urheber des Stoicismus war Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, welcher des Diogenes von Sinope Schüler war. Die Anhänger des Zeno hieſſen Stoiker von der Stoa oder der Halle, in welcher Zeno lehrte.

3. Das höchſte Gut der Stoiker war die ſchon in dieſem Leben erreichte Weisheit. Dieſe Weisheit hielten ſie für identiſch mit Glückſeligkeit, und machten dadurch den Weiſen, oder den, der nach ihrer Idee lebte, unabhängig von der Natur. Sie waren darin mit den Cynikern einig, nur daſs die letztern die Natureinfalt in den Sitten für höher achteten, die Stoiker aber die Strenge in den Sitten für genug hielten, und daher den äuſsern Sitten ihrer Zeitgenoſſen, ſo weit es die Sittlichkeit erlaubte, gemäſs lebten, über die ſich hingegen die Cyniker wegſetzten. Die Stoiker hielten mit den Epikuräern die Wiſſenſchaft für den Weg zum höchſten Gut, und

meinten, der bloſse Gebrauch der natürlichen Kräfte sei hinreichend, daſſelbe zu erlangen (P. 229 *).

4. Das vollendete ſichtbare Muſter der Stoiker war Epiktet. Seine Regel war:

dulde und enthalte dich. *)

5. Die Stoiker irrten ſich bloſs darin, daſs ſie ſich vorſtellten, die Weisheit wäre ſchon in dem gegenwärtigen Leben erreichbar, und daſs ſie folglich das moraliſche Vermögen des Menſchen über alle Schranken ſeiner Natur hochſpannten. Das widerſpricht aber aller Menſchenkenntniſs, indem alle Erfahrung lehrt, daſs alles, wozu es die Menſchen bringen können, nur Tugend iſt. Der Stoicismus iſt daher den Kräften der Menſchen nicht angemeſſen, und der Menſch kann es nie dahin bringen, der Weiſe des Stoikers zu werden, welcher die Idee eines von aller Sinnlichkeit entkleideten Weſens oder Gottes ſelbſt iſt. Das Chriſtenthum hat noch ein zweites Beſtandſtück des höchſten Guts, nehmlich die Glückſeligkeit; dieſe will der Stoiker aber gar nicht für einen beſondern Gegenſtand des menſchlichen Begehrungsvermögens gelten laſſen. Er ſetzt daher die Glückſeligkeit in die Tugend, und will von keiner andern Glückſeligkeit wiſſen, als von der Zufriedenheit mit ſeinem perſönlichen Werth und alſo dem Bewuſstſeyn ſeiner ſittlichen Denkungsart. Die Stimme unſrer eignen Natur aber widerlegt das ſchon, und wir können unmöglich behaupten, daſs der Tugendhafteſte unter den Menſchen, Jeſus Chriſtus, am Kreutze glücklich war. Diejenige Glückſeligkeitslehre des Chriſtenthums, nach der man den Zweck der Tugend in der Zufriedenheit mit ſeinem innern Zuſtande ſuchte, und alle andere Glückſeligkeit, die auf unſrer Abhängigkeit von der Natur beruhet, verachtete, iſt nichts als Stoicismus (P. 229 *).

*) Ἀνεχου και ἀπεχου.

IV.

Reſultat.

1. Höchſtes Gut.
- der Cyniker: Glückſeligkeit durch Entbehrung.
- der Epikuräer: Glückſeligkeit durch Tugend.
- der Stoiker: Tugend als Glückſeligk.
- der Chriſten: Reich Gottes oder die durch nothwendige Vorausſezzung eines Gottes und einer Unſterblichkeit mögliche Vereinigung der Heiligkeit und Seligkeit.

2. Die Tugend im höchſten Grade gedacht iſt nach der

Idee	der Cyniker:	Natureinfalt.
	der Epikuräer:	Klugheit.
	der Stoiker:	Weisheit.
	der Chriſten:	Heiligkeit.

3. Maxime des Cynikers.

Sei unabhängig von allen erkünſtelten Bedürfniſſen; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Epikuräers.

Erwähle diejenige Wolluſt, die mit keiner Unluſt, und fliehe diejenige Unluſt, die mit keiner Wolluſt verknüpft iſt; meide die Wolluſt, welche gröſ-

sere Wollust verhindert oder eine grössere Unlust verursacht, und scheue nicht die Unlust, welche eine noch grössere Unlust abwendet, oder eine grössere Wollust bringt; so bist du glücklich.

Maxime des Stoikers.

Nur die Tugend ist ein Gut, nur das Laster ein Uebel, darum sei tugendhaft und von allen Neigungen unabhängig; so bist du glücklich.

Maxime des Christen.

Jaget nach der Heiligung (Trachtet durch Tugend nach Heiligkeit), ohne welche wird Niemand den Herrn sehen (oder zu Gott kommen, d. i. durch ihn zur Glückseligkeit gelangen). (Hebr. 12, 14.).

4. Der Weg des Cynikers zu seinem Ziel ist der gemeine Menschenverstand;

der Weg des Epikuräers und Stoikers, die Wissenschaft;

der Weg des Christen, Aenderung und Besserung des Willens in Verbindung mit einem höhern Beistande, zum Ersatze dessen, was ihm an eigenem Vermögen abgehet. Der Christ bedarf also der Wissenschaft nicht, und ist glücklich zu preisen, weil auch der Arme an Geist, der nichts von Wissenschaft weiss, das Himmelreich oder Reich Gottes erlangen kann (Matth. 5, 3.).

Die griechischen Schulen glaubten also alles durch natürliche Kräfte schon in diesem Leben auszurichten, daher kamen sie auf Gott und Unsterblichkeit, und ermangelten also der Religion, der sie bei ihren Fehlschlüssen nicht bedurften. Nur das Christenthum

führt zu Gott und Unſterblichkeit, alſo zum Bedürfniſs einer Religion, die es uns in ſeinen Lehren darbietet (M. II. 343. P. 227). Plato und Ariſtoteles waren ſchon in Anſehung ihrer ſittlichen Begriffe Epikuräer, nur hielt Plato die Idee der Tugend für angebohren, Ariſtoteles und die übrigen griechiſchen Schulen hingegen für aus der Erfahrung entſprungen.

Cleriker,

Schriftgelehrter, κληρικος, *clericus*, *clerc*. So nennt Kant (im Gegenſatze der Laien, der in der Erkenntniſs des Sinnes der Offenbarung nicht Bewanderten oder Ungelehrten) diejenigen Gelehrten, welche ſich die zur Auslegung der Offenbarung nöthigen (hiſtoriſchen) Kenntniſſe erworben haben, und daher dazu beſtellt ſind, den übrigen Mitgliedern der Kirche den Sinn derſelben zu erklären, und ſie zur Befolgung der Offenbarungsvorſchriften anzuhalten.

2. Das Wort Cleriker iſt eigentlich ein Kunſtwort der katholiſchen Kirche, und bedeutet, nach dem Sprachgebrauch derſelben, einen ſolchen, der vermittelſt der Tonſur in den geiſtlichen Stand getreten iſt. Folglich bezeichnet es in der römiſchen Kirche einen jeden Geiſtlichen, vom geringſten bis zum vornehmſten Prälaten (*Decret. Gratiani Distinct. XXI. C. I.*). In ältern Zeiten hielt man die Ausſprüche der Cleriker ſelbſt für Offenbarung, weil ſie zu den Zeiten der Apoſtel durch Auflegung der Hände zu ihrem Geſchäfte geweihet wurden, mit dieſer Auflegung der Hände durch die Apoſtel zugleich die Mittheilung der Geiſtesgaben verknüpft war, und man ſich alſo vorſtellte, daſs die Geiſtesgaben durch dieſe Prieſterweihe von Cleriker zu Cleriker fortgepflanzt würden, ſ. Prieſter.

3. Das Wort Cleriker ſoll von dem griechiſchen Wort Cleros (κληρος) Loos herkomen, weil Matthias, der erſte, den die Apoſtel zu einem Cleriker einweiheten, durchs Loos iſt erwählt worden. So leitet der vorgebliche Iſidorus (*Decret. Gratiani Distinct. XXI.*

C. I.) dies Wort ab. Der Unterschied zwischen Clerikern und Laien (λαικος) ist wahrscheinlich aus der jüdischen Theokratie in die christliche Kirche eingeführt worden; wenigstens ist er sehr alt, und zu Tertullians Zeiten, d. i. zu Anfang des dritten Jahrhunderts, gebraucht worden. In der protestantischen Kirche hat man aber das Kunstwort Cleriker verworfen, und die Worte, Geistliche, Prediger dafür eingeführt, weil nach den Grundsätzen dieser Kirche der Religionslehrer nicht, weil er Cleriker ist, unbedingten Glauben fordern (*pro auctoritate* sprechen) kann, sondern die allgemeine Menschenvernunft zur Prüfung seiner Lehren wecken und ermuntern soll. Der bloſse Cleriker, dem es öfters mehr um Herrschaft, als um Wahrheit zu thun ist, beherrscht nehmlich durch seine Gelehrsamkeit den Laien, der aus Mangel an Gelehrsamkeit nicht prüfen kann, und für den also nichts übrig bleibt, als blind und sclavisch zu glauben. Der protestantische Geistliche hingegen ist nicht bloſser Religionsgelehrter, sondern auch Religionsphilosoph, und weckt daher durch seinen Unterricht die allgemeine Menschenvernunft, damit in dem Ungelehrten ein auf Vernunft gegründeter, frei angenommener Glaube entstehe.

4. Es kann also unmöglich Kant zum Vorwurf gereichen, oder ein Grund gegen seine Behauptung von dem Primat der allgemeinen Menschenvernunft in der christlichen Glaubenslehre seyn, daſs schon Tindal das nehmliche gesagt hat, ob man gleich auch schon vor Kant dagegen gestritten hat. Entweder, sagt Tindal, gehet die Religion dem gröſsten Theil der Menschen nichts an, oder sie muſs solche innere Merkmale von Wahrheit bei sich führen, welche Leute von der geringsten Fähigkeit im Stande sind zu entdecken (wenigstens wenn sie durch die Geistlichen darauf aufmerksam gemacht werden). Oder alle Menschen, sehr wenige (nehmlich die kleine Anzahl der Schriftgelehrten) ausgenommen, sind an allen Orten gehalten, ihren Glauben ihren Geistlichen aufzuopfern. Dann wären, sagt Locke, die Menschen gehalten, in Japan

Heiden, in der Türkei Muhamedaner u. f. w. zu feyn.

5. Kant behauptet, es müffe eine aus der allgemeinen Menfchenvernunft entfpringende natürliche Religion geben, und nach diefer müffe entfchieden werden, ob die Offenbarungslehre Wahrheit enthalte. Dies ift auch fehr einleuchtend, weil die Ausleger und Aufbewahrer der Offenbarung (die Schriftgelehrten) fich felbft irren können, und dann, wie es in den finftern Jahrhunderten des Chriftenthums auch wirklich gefchah, den Gläubigen Irrthum ftatt Wahrheit aufdringen würden. Ob alfo diefe Behauptung, wie Storr meint, ungerechte Vorwürfe enthalte, welche Philofophen den Theologen machen (eigentlich den Clerikern, indem Theologen beweifen, welches Cleriker aber nicht können, weil die Laien ihre Beweife nicht faffen), läfst fich hieraus entfcheiden. Storr meint, dafs doch aus den Schulen der Philofophen auch nicht lauter Erfinder hervorkämen. Kant fordert ja aber nicht, dafs jeder Menfch die Religionslehren erfinden, fondern die Wahrheit derfelben nicht auf Autorität andrer annehmen, fondern mit feiner Menfchenvernunft einfehen foll; und er giebt zu, dafs die Offenbarungslehre, obwohl als ein blofses, dennoch höchft fchätzbares Mittel, geliebt und cultivirt werden müffe, um der natürlichen Religion Fafslichkeit, felbft für die Unwiffenden, ingleichen Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben (R. 249).

6. Der D. Storr fetzt in feiner Beftreitung immer Theologen ftatt Cleriker, und denkt fich folglich unter denen, welche die vorgetragene Lehre prüfen, folche, welche in die Theologie eindringen, folglich felbft Theologen, entweder dem Berufe nach oder aus Liebhaberei (Dilettanten), werden wollen; Kant redet aber von Clerikern, und denkt fich unter Laien folche, die weder Theologen werden wollen noch können. Die Cleriker können auch Theologen feyn, d. i. folche, die eine aus Kenntnifs der Gründe entfprungene Erkenntnifs der Schriftgelehrfamkeit haben, wovon

aber Kant bei dem Begriff Cleriker abſtrahirt, und ſich darunter nur diejenigen denkt, die eine ſolche hiſtoriſche Kenntniſs der Offenbarung haben, welche zureicht, den Sinn derſelben andern mitzutheilen. Der Laie kann auch Gelehrter ſeyn, aber auch davon abſtrahirt Kant, und denkt ſich unter dem Begriff Laie bloſs den in der Schriftgelehrſamkeit Ungelehrten, welcher, da er als Laie nicht prüfen kann, nothwendig dem Cleriker blind glauben muſs, und alſo von ihm beherrſcht wird (R. 250).

7. Alle Cleriker zuſammengenommen, als Eine Geſellſchaft betrachtet, heiſst der Clerus (*clerus, clergé*). Wenn nun in einer Kirche als unbedingtes Geſetz verordnet iſt, was die Mitglieder derſelben, als ſolche, glauben ſollen (Statuten des Glaubens zum Conſtitutionalgeſetz der Kirche gehören), ſo herrſcht der Clerus, welcher dann in der Kirche das iſt, was im Staat die vollziehende Gewalt iſt, welche über die Befolgung der Geſetze wacht und dazu anhält. Das eigentliche Oberhaupt der Kirche nehmlich iſt Gott, und ſein ſichtbarer Statthalter auf Erden, der Vollſtrecker ſeines Willens in der Kirche, der oberſte Cleriker, der als ſolcher unfehlbar ſeyn muſs, weil er die oberſte vollziehende Gewalt in Händen hat; ſo wie die Verſammlung des Clerus zur Geſetzgebung (die Concilien) ebenfalls. Wodurch der Streit entſchieden wird, ob der oberſte Cleriker oder das Concilium des Clerus das Primat habe. Ein ſolcher Clerus bedarf dann freylich nicht der Vernunft, denn es liegt ihm nicht daran, daſs der Laie vernünftele, ſondern gehorche, welches er nicht durch Gründe, ſondern durch den Ausſpruch erzwingt: ſo will es Gott und die Kirche, mit der Bedrohung, daſs die letztere ſonſt in den Bann thue (excommunicire), und der erſtere zur ewigen Verdammniſs verurtheile. Auch glaubt der Clerus endlich ſogar der Schriftgelehrſamkeit entbehren zu können, denn da er andere nicht überzeugen kann, und es auch nicht nöthig hat, ſondern nur befehlen darf, ſo braucht er nichts weiter als die Statuten der Kirche zu wiſſen. Und ſo

beherrſcht endlich der Clerus den ganzen Staat, da ſelbſt das Oberhaupt des Staats, als Laie, ſeinen Verordnungen unterworfen iſt. Seine Herrſchaft unterſcheidet ſich nur von der des Staatsoberhaupts darin, daſs der letztere durch äuſsere Gewalt, der erſtere aber durch Gewalt über die Gewiſſen zwingt (R. 227).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. Stück. I. Th. 2. Abſchn. S. 249. 250 — II. Th. §. 3. S. 227.

Coalition,

coalitus, *coalition*. Dieſen Namen giebt Kant der Syntheſis (Verbindung), welche das Gleichartige intenſiver Gröſsen zuſammenſetzt, (C. 201.*) ſ. Syntheſis.

1. Die intenſiven Gröſsen ſind nehmlich ſolche, in denen man keine Theile wahrnehmen kann, die folglich nicht als eine Menge, ſondern als eine Einheit in unſer Bewuſstſeyn kommen, und in denen wir uns nur dadurch eine Vielheit vorſtellen können, wenn wir ſie nach und nach abnehmen und ſich dem gänzlichen Verſchwinden nähern laſſen. Man laſſe z. B. ein Licht auf eine Fläche fallen, und betrachte nicht, wie weit ſich die Helligkeit auf der Fläche ausdehnt, ſondern wie ſtark die Fläche erleuchtet wird, ſo betrachtet man eine intenſive Gröſse. Ich rücke nun das Licht weiter weg von der erleuchteten Ebene, ſo ſehen wir die Erleuchtung auf der Ebene ſich vermindern, und zwar hat man gefunden, daſs wenn man das Licht 2 mal ſo weit von der Ebene wegrückt, als es anfänglich davon entfernt war, die Erleuchtung 4 mal ſchwächer wird; rückt man das Licht 3 mal ſo weit weg, ſo wird die Erleuchtung 9 mal ſchwächer. Da nun eine Zahl mit ſich ſelbſt multiplicirt die Quadratzahl giebt, ſo ſagt man: das Licht nimmt ab nach den Quadraten der Entfernung, nehmlich ein 2 mal ſo weites Licht erleuchtet 4 mal, und ein 3 mal ſo weites 9 mal, ein 4 mal ſo weites 16 mal weniger.

2. Wenn nun das Licht einer Kerze auf eine Ebene fällt, und ich bringe das Licht einer zweiten Kerze dazu, und halte es in gleicher Entfernung mit demſelben

von der Tafel, so fällt eine neue Erleuchtung auf die Erleuchtung durch die erste Kerze, beide Erleuchtungen sind gleichartig, f. Gleichartigkeit. Daraus entstehet nun eine aus beiden Erleuchtungen zusammengesetzte Erleuchtung, die noch einmal so stark ist, als beide einfachen, wenn diese einander gleich waren.

3. Nun nennt aber Kant die Handlung des Verstandes, wodurch er die einzelnen Empfindungen zu dem Ganzen einer Anschauung verbindet, die Synthesis derselben. Und so ist nun die Verbindung der beiden einzelnen Empfindungen jeder einzelnen Erleuchtung, zur Empfindung einer einzigen Erleuchtung in der Anschauung einer zweifach erleuchteten Tafel, eine Zusammensetzung des Gleichartigen, welche die Synthesis der Coalition heisst.

4. Wir sehen also, dass die Synthesis der Coalition eigentlich diejenige Verbindung ist, wodurch die Spontaneität des Verstandes die Vorstellung intensiver Grössen möglich macht. Denn wir können uns jede intensive Grösse als aus zwei oder mehrern einfachern zusammengesetzt vorstellen, und in diese getrennt denken. Diejenige Erscheinung also, welche wir intensive Grösen nennen, entstehet aus einer solchen Verbindung sinnlicher Eindrücke, welche wir die Synthesis der Coalition nennen.

5. Was folglich bei der Zusammensetzung solcher Theile, die ausser einander sind, es sei nun im Raume oder in der Zeit, die Synthesis der Aggregation ist, das ist bei den intensiven Grösen die Synthesis der Coalition. Durch die Aggregation entstehet die extensive Grösse, und durch die Coalition die intensive; die Aggregation ist eine Synthesis der sinnlichen Form, und giebt folglich das, was nachher der Verstand durch den Begriff der Quantität oder Vielheit der sich neben oder nach einander befindenden Theile denkt, die Coalition ist eine Synthesis des sinnlichen aber gleichartigen Stoffs, aber nicht in so fern er nach einander oder neben einander ist, welches Aggregation seyn, und eben die Form betreffen würde,

ſondern in ſo fern der Einfluſs deſſen, was die Sinnlichkeit afficirt, auf den Sinn zwar in einem Augenblick (nicht wie bei der Aggregation in einem Zeitraum) aufgefaſst, aber doch als Gröſse, die ſtärker und ſchwächer ſeyn kann, gedacht werden muſs. Es iſt nehmlich zwiſchen der Aggregation und Coalition der ſpecifiſche Unterſchied, daſs bei der Aggregation die Syntheſis der Vielheit durch das Fortſchreiten von den Theilen zu dem Ganzen geſchieht, bei der Coalition hingegen das Ganze in einem Nu ohne alle Anſchauung einer Zeit in der Empfindung aufgefaſst wird, und daher die Syntheſis der Vielheit derſelben, der die Coalition zum Grunde liegt, eigentlich nur durch das Fortſchreiten von dem Ganzen zu den Theilen vorgeſtellt werden kann.

6. Wenn ich die erleuchtete Mondſcheibe ſehe, ſo unterſcheide ich zweierlei ſpecifiſch verſchiedene Gröſſen an ihrer Erleuchtung, nehmlich die extenſive und die intenſive. Das heiſst: ich unterſcheide, wie weit ſich die Erleuchtung über die Mondſcheibe erſtreckt, oder wie groſs der Theil des Mondes iſt, welcher erleuchtet wird; dies iſt die extenſive Gröſse ſeiner Erleuchtung. Man kann aber auch ſeine Beobachtung darauf richten, wie ſtark der Mond erleuchtet iſt, und wie ſtark das Licht iſt, womit er leuchtet. So hat man z. B. durch Beobachtung und Rechnung gefunden, daſs die Sonne mehr als 300000 mal ſtärker leuchtet, als der Vollmond. Nun kann man bei der extenſiven Gröſse der Erleuchtung von einem erleuchteten Theil des Mondes zu dem andern fortgehen, bis man endlich durch die Aggregation die ganze erleuchtete Scheibe des Vollmondes als ein Ganzes anſchauet. Allein die Empfindung von der Stärke des Vollmondslichts erhalten wir nicht durch Theilvorſtellungen, ſondern wir können nur von dem Totaleindruck, als einer Einheit, auf Theilvorſtellungen, oder auf Eindrücke von minderer Stärke fortſchreiten, oder uns vorſtellen, wie die Erleuchtung etwa durch die Entfernung der Sonne abnehmen kann.

7. Die Syntheſis der Coalition beſtehet alſo in der nothwendigen Vorſtellung des Verſtandes von dem noth-

wendigen Fortgange von dem Ganzen zu den Theilen, um in einer Gröſse Vielheit zu denken. Diejenige Gröſse, bei welcher allein dieſer und nicht der umgekehrte Fortgang von den Theilen zu dem Ganzen möglich iſt, heiſst eben intenſive Gröſse.

Cörper,

corpus, *corps*, Materie, welche zwiſchen beſtimmten Grenzen eingeſchloſſen iſt (N. 85.). Zu einem Cörper gehört:

a. etwas, das auf Empfindung beruhet, nehmlich die Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Schwere, Empfindbarkeit, u. ſ. w.

b. etwas, das der Verſtand davon denkt, nehmlich Quantität der Materie, Beſchaffenheit und Realität des Cörpers, Subſtanz, Kraft, Zuſammenſetzung, Theilbarkeit, u. ſ. w.

c. etwas, das auf reiner Anſchauung beruhet, nehmlich Ausdehnung und Geſtalt oder Figur (C. 35.).

Das erſte iſt das Sinnliche am Cörper; das zweite, das, wodurch das Sinnliche an ihm gedacht wird; das dritte, die nothwendige ſinnliche Form des Stoffs der Empfindung. Das erſte iſt das Gegebene, das zweite ſind die nothwendigen Verſtandesbegriffe, wodurch das Gegebene erſt verſtanden wird, das letztere aber iſt die nothwendige Form der Anſchauung, durch die es erſt möglich wird, Vorſtellung von Cörpern, als äuſsern Gegenſtänden zu bekommen. Die Quellen von allen dreien ſind daher ſehr verſchieden. Das erſte entſpringt empiriſch, oder durch Wahrnehmung; das zweite aus dem reinen Verſtande, der dieſe ſeine Begriffe beim Denken des gegebenen Stoffs aus ſich ſelbſt erzeugt; und das dritte aus der reinen Sinnlichkeit, welche bei der Anſchauung des Empiriſch-ſinnlichen ebenfalls die Form aus ſich ſelbſt erzeugt, obwohl das Beſtimmte der Form ſich auf dem Empiriſchen gründet.

2. Man kann dies die transſcendentale Erörterung des Begriffs eines Cörpers nennen. Dann iſt ein Cörper ein durch die Form der reinen Sinnlichkeit,

und die Begriffe des reinen Verstandes, bestimmtes dem äufsern Sinne Gegebenes, oder, ein Ding, das, ob zwar nach dem, was es an sich selbst seyn mag, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellung kennen, welche sein Einflufs auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft (P. 63.). Dies ist ein Cörper in transscendentaler Bedeutung. Diejenige Erklärung, die an der Spitze dieses Artikels stehet, sagt aus, was ein Cörper in physischer Bedeutung ist, d. h. was für Merkmale der Begriff desjenigen Erfahrungsgegenstandes, den man Cörper nennt, enthält. Die transscendentale Bedeutung hingegen giebt an, was der Cörper ist, wenn man auf den Ursprung der Vorstellung eines Cörpers überhaupt siehet, und was daran aus dem vorstellenden Subject selbst, und was aus der Wahrnehmung desselben entspringt. Die transscendentale Erörterung lehrt, dafs der Cörper nur eine Erscheinung ist, d. i. etwas, was nur in unsern Sinnen durch Affection derselben vorhanden ist, also an und für sich, aufser unsern Gedanken, oder, ohne Beziehung auf unsre (menschliche) Wahrnehmung nicht als existirend gedacht werden kann (P. 141.). Hiernach müssen alle Cörper mit samt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als blofse Vorstellungen in uns, d. h. unsers Gemüths, gehalten werden, und existiren nirgend anders, als blofs in unsern Gedanken, d. h. als, obwohl unwillkührliche, Wirkungen unsrer Erkenntnifskräfte (C. 518. Pr. 62.).

3. Nimmt man nehmlich an, dafs es auch aufser der menschlichen Vorstellung einen Raum mit Cörpern in demselben gebe, so behauptet man damit, dafs Empfindung, Form, und alle Verbindung, die in den Objecten wahrgenommen und erkannt wird, nicht in der Sinnlichkeit, sondern lediglich in den Objecten selbst liege, und diese Behauptung nennt Kant den transscendentalen Realismus. Die Behauptung des Gegentheils, welche allein erwiesen werden kann, heifst der transscendentale oder critische Idealismus, und die grundlose Behauptung von der Verbindung zweier wesentlich verschiedener Substanzen, als Dinge an sich, nehmlich geistiger und cörperlicher, heifst der transscendentale Dualismus.

4. Cörper ſind alſo nicht Gegenſtände an ſich, ſondern äuſsere Erſcheinungen im Raume, oder Gegenſtände des äuſsern Sinnes, und nichts anders, als eine eigene Art von Vorſtellungen, nehmlich eine ſolche, die nicht von der bloſsen Willkühr des Gemüths abhängt (Pr. 140.).

5. Die Anſchauung eines Cörpers, als einer in ihren Grenzen eingeſchloſſenen äuſsern Erſcheinung, entſtehet durch zweierlei Syntheſis, durch die Syntheſis der Aggregation und die der Coalition, ſ. Aggregation und Coalition. Durch die erſtere wird er eine ausgedehnte Gröſse in Raum und Zeit, durch die zweite bekommt er einen Grad der Dichtigkeit oder Raumeserfüllung. In Rückſicht der erſtern Syntheſis kann ich mir ihn als unendlich theilbar vorſtellen; denn er iſt nichts als erfüllter Raum zwiſchen Grenzen. Da nun der mathematiſche oder nicht erfüllte Raum, wie jeder Mathematiker, wegen der Continuität deſſelben, zugiebt, ins Unendliche theilbar iſt, ſo muſs es auch der erfüllte ſeyn. Nun könnte zwar jemand behaupten, man würde bei der Theilung, wenn ſie ſo weit möglich wäre, endlich auf untheilbare phyſiſche Puncte kommen. Allein das iſt nicht möglich, weil alsdann dieſe Puncte nicht diejenige urſprüngliche Kraft der Materie haben müſsten, welche die zurückſtoſſende Kraft heiſst, und durch welche die Materie allein den Raum erfüllt. Der phyſiſche Punct würde alſo keinen Raum erfüllen, folglich nicht Materie ſeyn. Alſo muſs jeder noch ſo kleine phyſiſche Punct vermittelſt ſeiner Ausdehnungskraft immer wieder theilbar ſeyn, und ſo fort ins Unendliche (N. 43. 44.). Darum beſtehet aber ein Cörper nicht aus unendlich vielen Theilen. Denn der Cörper iſt ja nicht ein Ding an ſich, das da für ſich beſtände, wenn es auch nicht angeſchauet würde. Folglich gehet die Theilung des Cörpers nur immer ſo weit, als ſie getrieben wird, und er iſt unendlich theilbar, heiſst nicht, es exiſtiren unendlich viel Theile, ſondern, es giebt keine abſolute Grenze der Theilung deſſelben, man kömmt nur immer an eine relative Grenze, d. h. man kann aus Schwäche des Organs (des Auges u. ſ. w.) oder der

Werkzeuge nicht weiter theilen, würde aber die Theilung aufs neue fortsetzen können, wenn dieses zufällige Hinderniss gehoben wäre, und so ins Unendliche (G. 553.).

6. Wenn Kant sich gegen den Vorwurf, als behaupte er den gewöhnlichen (materiellen) Idealismus, vertheidigt (Pr. 63.), so sagt er: es giebt aufser uns Cörper. Dies heifst, der Raum mit den darin befindlichen Cörpern ist nicht etwa eine Illusion, oder Täuschung, sondern der äufsere Sinn hat für uns so wohl Realität als der innere, daher sind die Cörper im Raume eben so reell als die Gedanken, welche nicht räumlich sind, nur in der Zeit gedacht werden, und sich blofs im innern Sinne befinden. Die Cörper sind Erscheinungen, die wir dadurch kennen, dafs die gegebene Vorstellung Cörper die Sinnlichkeit afficirt, oder einen (unwillkührlichen) Einfluſs auf dieselbe hat, deswegen sie eben gegeben heifst. Der Gegenstand, den wir Cörper nennen, ist also wirklich (nehmlich ein wirklicher Erfahrungsgegenstand), denn er wird im Raume nach den Gesetzen der Sinnlichkeit angeschauet; dennoch aber ist er blofs Erscheinung, das ist ein Gegenstand, dessen Daseyn zugleich von unserm Erkenntnifsvermögen abhängt, und allein durch dasselbe möglich wird. Als Ding an sich aber ist uns dieser Gegenstand unbekannt, d. h. wir wissen nichts davon, was dasjenige, was da erscheint, seyn mag, als etwas, das nicht erscheint, also ohne diese Beziehung auf unsere Sinnlichkeit.

7. Der materielle, empirische oder psychologische Idealismus macht also die Erscheinungen zu Schein, und behauptet, es scheine nur so, als wären Cörper im Raume, im Grunde wären es Gedanken im innern Sinne, der Mensch bilde sich blofs ein, Cörper wahrzunehmen; er verwirft die Existenz der Erfahrungsgegenstände, von deren Existenz wir doch allein einen Begriff haben können, und verdient daher den Namen des schwärmenden Idealismus; so wie die Behauptung, dafs die Erfahrungsgegenstände nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich sind, den des träumenden Idealismus (Pr. 71.). Der critische Idealismus aber

behauptet, es kann im Raume nichts anders als Erscheinungen geben, und diese Erscheinungen sind eben die wirklich existirenden Gegenstände der Erfahrung, die sich dadurch, dafs sie sich im Raume befinden, von den blofsen Gedanken und Bildern der Phantasie hinlänglich unterscheiden. Was es aber mit solchen Erscheinungen aufser dem Felde der Erfahrung, z. B. für Gott, der da alles erkennt, wie es ist, und nicht, wie es sinnlichen Wesen erscheint und sie afficirt, für eine Bewandnifs haben mag, das wissen wir nicht (Pr. 65.). Kants Behauptung heifst daher der empirische Realismus, und die Verbindung zwischen Vorstellungen des innern und äufsern Sinnes in Einem Subjecte der empirische Dualismus.

8. Vor Kant schon behauptete man, dafs gewisse Beschaffenheiten der Cörper Erscheinungen wären, z. B. die Wärme, die Farbe, der Geschmack u. s. w., kurz alles, was subjectiv und zufällig ist; man nannte diese Qualitäten *secundariae* oder vom zweiten Range. Kant aber behauptet, dafs auch die übrigen Qualitäten, die man *primariae*, oder vom ersten Range nannte, z. B. die Ausdehnung, der Ort, der Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt, Schwere u. s. w.), kurz überhaupt alle Beschaffenheiten der Cörper, die in der Anschauung derselben zu finden sind, blofse Erscheinungen sind. Dadurch wird nun der Gegenstand, der uns erscheint, nicht eine blofse Einbildung, so wenig als dadurch, wenn blofs jene Beschaffenheiten vom zweiten Range für Erscheinungen gehalten werden. Es ist nur der Unterschied zwischen Kants Behauptung und jener, dafs wenn blofs die Beschaffenheiten vom zweiten Range Erscheinungen sind, etwas übrig bleibt, was nicht Erscheinung, sondern Ding an sich ist, ob man wohl dennoch nicht weifs, was jene Erscheinungen oder Beschaffenheiten vom zweiten Range an diesem Dinge an sich sind. Bei Kants Behauptung ist der ganze Körper Erscheinung, und man weifs nun blofs nicht, was der ganze Körper an sich ist, obwohl seine Beschaffenheiten vom ersten Range darum eben so wohl wirklich existirende Erfahrungsgegenstände sind, als

jene vom zweiten Range. Die Undurchdringlichkeit des Cörpers iſt in der Erfahrung eben ſowohl wirklich, als die Farbe deſſelben, was aber beide auſser der Vorſtellung des Menſchen und den nothwendigen Geſetzen ſeines Erkenntniſsvermögens ſeyn mögen, das wiſſen wir nicht (Pr. 64.) ſ. übrigens Idealismus.

9. Ein Cörper, in mechaniſcher Bedeutung, iſt eine Maſſe von beſtimmter Geſtalt. Wenn nehmlich die Materie auf eine andre, vermittelſt der Bewegung, wirkt, und man betrachtet alle Theile derſelben als zugleich wirkend oder eine andere Materie in Bewegung ſetzend, ſo heiſsen alle dieſe Theile zuſammengenommen die Maſſe. Hat nun dieſe Maſſe eine beſtimmte Geſtalt, ſo nennt man dieſe geſtaltete Maſſe in der Mechanik einen Cörper (N. 108.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 35. — II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 518. — IX. Abſchn. II. S. 553.

Deſſ. Prolegom. § 13. Anmerk. II. S. 62. f. Anmerk. III. S. 65. — §. 13. S. 71. — §. 49. S. 140. - 143.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. Dynam. Lehr. 4. Bew. S. 43. 44. Dynam. 1. S. 85. — Mechanik. Erkl. 2. S. 108.

Cogito ergo ſum.

Ich denke, folglich bin ich.

Das iſt der Grundſatz des Carteſius (*Princip. Philoſ. P. I. VII.*). Er behauptet mit demſelben, daſs der Satz: ich denke, eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalte. Unter Denken verſtehet er nehmlich alles das, was im Bewuſstſeyn vorgehet, z. B. verſtehen, wollen, ſich einbilden, fühlen u. ſ. w. Wenn ich ſage, meint Carteſius, ich ſehe, und ich verſtehe es von dem, was der Cörper dabei thut, ſo kann ich mir bloſs einbilden, daſs ich ſehe, wie z. B. im Schlafe; verſtehe ich aber darunter, daſs ich mirs bewuſst bin, daſs ich ſehe, und beziehe alſo das Sehen auf eine Handlung im Gemüth, welches das Sehen empſindet und ſich vorſtellt, ſo kann ich mich nicht irren, ſondern bin ganz ſicher, daſs dies wirk-

lich iſt (C. 40. 51.). Mehr hievon ſiehe bei den Worten: Ich, Seele.

2. Kant giebt nun zwar zu, daſs wir uns unſers Daſeyns, als in der Zeit beſtimmt, bewuſst ſind (C. 275.); allein, da die Zeit Form des innern Sinnes ſei, ſo folge, daſs auch das Daſeyn unſrer Seele für nichts anders, als für das Daſeyn eines Gegenſtandes als Erſcheinung erkannt werden könne, folglich das *cogito ergo ſum* nichts weiter ausſage, als, da ich denke, ſo muſs eine Denkkraft im innern Sinne ſeyn. Aber alles, was im innern Sinne iſt, iſt eben ſo wohl Erſcheinung, als das, was im äuſsern Sinne iſt, folglich kann durch den Carteſianiſchen Satz das Daſeyn der Seele, als einer Nichterſcheinung, Dinges an ſich, und einfachen Weſens, nicht bewieſen werden (C. 405.)

Cohäſion.

S. Zuſammenhang.

Colliſion.

Widerſtand der Pflichten, *colliſio officiorum ſ. obligationum*, *colliſion des devoirs*. Das Verhältniſs zweier Pflichten zu einander, durch welches die eine derſelben die andere ganz oder zum Theil aufhebt, ſ. Pflicht, Verbindlichkeit. Eine Pflicht iſt aber die allgemeingültige Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Moralgeſetz; nun kann das Moralgeſetz nicht zwei einander entgegengeſetzte Handlungen zugleich nothwendig machen, es kann nicht zwei entgegengeſetzte Regeln zu Geboten erheben, ſondern, wenn es Pflicht iſt, nach der einen Regel zu handeln, ſo iſt es nicht nur keine Pflicht, ſondern ſogar pflichtwidrig, nach der andern zu handeln. Es iſt alſo ein ſolches Verhältniſs zweier Pflichten oder Verbindlichkeiten zu einander, als man Colliſion der Pflichten nennt, gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber in einem moraliſchen Weſen Gründe und Gegengründe für eine

Regel seyn, die sie entweder zum Gebot machen, oder nicht, solche Gründe heissen **Verpflichtungsgründe** (*rationes obligandi*). Gesetzt nun, die Gründe reichen nicht zu, eine Regel zum Gebot zu machen, so sind sie nur eingebildete Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi non obligantes*), und dann ist die Handlung, welche von der Regel vorgeschrieben wird, nicht Pflicht. Wenn zwei solche Gründe einander widerstreiten, so sagt die practische Philosophie nicht, dass die stärkere **Verbindlichkeit** die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere **Verpflichtungsgrund** behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (K. XXIII. f.).

Colonie.

Provinz, *colonia*, *colonie*. Ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung hat, über welches aber ein fremder Staat die oberste **ausübende** Gewalt hat. Der fremde Staat, dessen Bürger in der Colonie oder Provinz nur Fremdlinge und nicht Mitbürger sind, aber der doch die Provinz beherrscht, heisst der **Mutterstaat** (*Metropolis*). Die Provinz heisst in Beziehung darauf, dass sie vom Mutterstaat beherrscht wird, der **Tochterstaat**, wird aber dabei doch von sich selbst regiert. **Irland** ist jetzt eine solche Colonie oder Provinz von Grossbritannien, und dieses der Mutterstaat Irlands. Irland wird nehmlich von Grossbritannien beherrscht, regiert sich aber doch selbst durch sein eigenes Parlament, doch unter dem Vorsitze eines Vicekönigs, der die ausübende Gewalt Grossbritanniens über Irland repräsentirt (K. 224.). Das Wort **Colonie** kömmt her von *colonus*, **der einen gemietheten Acker** bauet (*Ludov. Vives Comment. in Augustin. de civit. Dei, lib. X. c. 1.*)

Colossalisch.

S. **Ungeheuer.**

Commercium.

S. **Gemeinschaft.**

Communion,

Abendmahl, Tisch des Herrn, κλασις του ἀρτου (Ap. Gesch. 11, 42.), ἐυλογια (1. Cor. 10, 16. vergl. mit Matth. 26, 26.), τραπεζη κυριου (1. Cor. 10, 21.), κοινωνια του ἀιματος και του σωματος του χριςου (1. Cor. 10, 16.), κυριακον δειπνον (1. Cor. 11, 20.). ἐυχαριςια (wegen Matth. 26, 27, nach der Analogie mit ἐυλογια), *fractio panis*, *mensa domini*, *communio corporis et sanguinis Christi*, *coena domini*, *sacra coena*, *eucharistia*, *sacramentum communicatae carnis et sanguinis Christi*, *sacramentum carnis et sanguinis s. corporis et sanguinis Jesu Christi*, communion, sainte cene. Diesen Namen führt eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit in der christlichen Kirche, durch welche die Vereinigung aller Glieder derselben zu einem ethischen Cörper erhalten wird, oder, wie Kant auch erklärt, die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit.

1. Es ist nehmlich bei dieser Handlung nicht von einem Dienst der Herzen (Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit) die Rede, der nur in der Gesinnung der Pflicht bestehen kann; sondern von der Repräsentirung des unsichtbaren Dienstes Gottes durch etwas Sichtbares, und der Veranschaulichung desselben zum Behuf des Praktischen. Da das Unsichtbare bei Menschen einer solchen Versinnlichung bedarf, und dieses ein unentbehrliches Mittel ist, das Sittlichgute zu befördern, so sieht man wohl, dass auch die Vernunft eine solche Beförderung des Sittlichguten als Pflichtbeobachtung vorschreibt, dass aber die äussere Förmlichkeit, wodurch sie erfüllt wird, zufällig ist (R. 299.).

2. Der wahre Geist und die wahre Bedeutung eines Dienstes Gottes bestehet darin, dass wir unsre ganze Gesinnung dem Reiche Gottes in uns und ausser uns weihen (s. Christenthum, I.). Es ist also auch Pflicht, diese Gesinnung:

a. intensive, festzugründen;

b. extensive, auszubreiten;

α dem Raume nach, oder unter Zeitgenossen;

β. der Zeit nach, oder fortpflanzen auf die Nachkommen.

c. protensive, sie, der Dauer nach, zu erhalten.

Hieraus entstehen also vier Pflichtbeobachtungen, welche die Beförderung moralisch guter Gesinnung zum Zweck haben. Diese vier Pflichtbeobachtungen können durch gewisse feierliche Gebräuche (Förmlichkeiten) gleichsam sinnlich dargestellt werden, damit sie nicht blofse Ideen der Vernunft bleiben, sondern wirklich in That übergehen, und dadurch in der Erfahrung Realität bekommen.

3. Nun sind alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, entweder Schemate, wenn sie nehmlich geradezu den Begriff darstellen, wie z. B in der Geometrie; oder Symbole, wenn sie ihn, wie das bei Vernunftideen der Fall ist, vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient) darstellen. Da nun hier von Vernunftideen die Rede ist, welche nur nach einer gewissen Analogie anschaulich gemacht werden können, das ist, durch solche Anschauungen, die mit den Ideen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, so geschieht die Versinnlichung jener vier Pflichtbeobachtungen nicht schematisch, sondern symbolisch. Kant hat daher (R. 299.) das Wort Schema in einem weitern Sinne genommen, für Anschauung überhaupt, hätte aber eigentlich nach seiner ganz vortrefflichen Bestimmung des Sprachgebrauchs (U. 255. ff.) sagen sollen: diesen vier Pflichtbeobachtungen können nun gewisse Förmlichkeiten zum Symbol dienen.

4. Man hat also auch in der christlichen Kirche vier Symbole, oder sinnliche Mittel, welche insgesammt die Absicht, das Sittlichgute zu befördern, durch äusserliche Handlungen darstellen. Das eine dieser Symbole ist nun die Communion, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinschaft in einer Kirche, zu erhalten, versinnlicht.

5. Man hat diese symbolische Handlung die Communion genannt, von dem lateinischen Worte *communio*, Gemeinschaft. Diese Benennung ist aus 1. Cor. 10, 16. und bedeutet zunächst die Theilnahme an dem Tode

Chriſti durch den Genuſs der Symbole deſſelben, (die Gemeinſchaft mit dem Leibe und Blute Chriſti); dann aber auch die Erhaltung der Vereinigung der Bekenner Jeſu zu einem ſittlichen Cörper (die Gemeinſchaft unter einander) (1 Cor. 10, 17.). Die letztere nehmlich als eine Folge der erſtern.

6. Die Geſchichte der Communion verdiente wohl, ſo wie die Geſchichte der Förmlichkeiten und Gebräuche der chriſtlichen Kirche überhaupt, eine eigene Unterſuchung und Bearbeitung, um die Entſtehung der falſchen Vorſtellung begreiflich zu machen, die man ſich nach und nach von dieſer ſymboliſchen Handlung gemacht hat. Es iſt gewiſs, daſs der Stifter der chriſtlichen Kirche ſelbſt dieſe Förmlichkeit angeordnet hat, und daſs er bei derſelben die zwiefache Abſicht hatte, ſeine Bekenner,

a. durch ihre Feier ſeines Gedächtniſſes, mit ſich,

b. durch ihre gemeinſchaftliche Theilnahme an dieſer Feier, unter einander

enger zu verbinden, um das Streben nach ſittlich guten Geſinnungen in ihnen fortdauernd zu machen. Wir ſehen aus 1 Cor. 11, 26, daſs die Apoſtel die feierliche Handlung Jeſu in der Nacht, da er verrathen wurde, und ſeine Worte dabei: thut das zu meinem Gedächtniſſe, als eine Aufforderung, dieſe ſymboliſche Feierlichkeit öfters zu wiederholen, verſtanden haben. Der Stifter der chriſtlichen Kirche ſaſs nehmlich mit ſeinen Jüngern an einer und derſelben Tafel, und genoſs mit ihnen etwas von einem und demſelben Brodt, und trank mit ihnen aus einem und demſelben Kelch, um die enge Verbindung, in der ſie alle unter einander und mit ihm ſtänden, zu verſinnlichen.

7. Dieſe Handlung ſoll verſinnlichen:

a. die Erneuerung der Kirchengemeinſchaft. Der gemeinſchaftliche Genuſs des Brodts und Weins an demſelben Tiſche ſoll die Verbindung, die Jeſus unter ſeinen Jüngern, zur Beförderung ſittlicher Geſinnungen, ſtiftete, im Andenken erhalten; und durch dieſe Feierlichkeit ſollen die Genoſſen derſelben ſie gleichſam immer wieder aufs neue knüpfen;

b. die Fortdauer der Kirchengemeinschaft. Dadurch, dafs das Andenken an den Zweck des Christenthums, Verbindung aller Glieder unter einander zum gemeinschaftlichen Trachten nach sittlich guten Gesinnungen, erneuert, und die Verbindung immer wieder aufs neue geknüpft wird, wird die christliche Gesinnung in den Gemüthern erhalten; und diese Pflicht soll die Communion hauptsächlich versinnlichen;

c. die Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft. Dadurch, dafs die confirmirten jungen Christen die Erlaubnifs bekommen, zum heiligen Abendmahl zu gehen, werden sie vollends mit Zusammenstimmung ihres Willens in die Kirchengemeinschaft aufgenommen; weil die Taufe zu einer Zeit (in der erstern Kindheit) geschieht, wo sie mehr ein Symbol für die Eltern und Taufzeugen als den Getauften ist.

d. Alles dieses geschiehet nach Gesetzen der Gleichheit, durch Essen und Trinken von Einem Brodt und Kelch an derselben Tafel, um damit zu bezeichnen, dafs alle zur Kirchengemeinschaft Verbundene, als Christen, einander gleich sind, und gleiche Zwecke, Pflichten, Ansprüche und Erwartungen haben.

8. Dieser Zweck der Communion könnte auch durch mancherlei andere symbolische Handlungen erreicht werden, sie ist also, wie jedes Symbol, zufällig. Allein der Stifter der christlichen Kirche hat einmal diese symbolische Handlung dazu verordnet, sie selbst, uns zum Beispiele, verrichtet: und sie ist zugleich ein feierliches Mittel, uns an ihn zu erinnern, da er sie in der bedenklichsten Stunde seines Lebens einsetzte, in der Nacht, da er verrathen wurde, und da er zugleich die Förmlichkeit des gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel mit seinem Kreuzestode in Beziehung setzt, indem die Zeichen, Brod und Wein, zugleich seine Hinrichtung vorstellen, und die Genossen dieser Zeichen dadurch an seinem Kreuzestode Theil nehmen, oder in eine gewisse Verbindung mit demselben, zur Stärkung ihrer Gesinnungen im Guten und ihrer Hoffnungen auf Gott, treten.

9. Diese Feierlichkeit, welche von den Gliedern der Kirche mehrmals wiederholt werden soll, weil sie sonst ihren Zweck nicht erreichen würde, enthält etwas Grosses. Menschen von allen Ständen, und oft von sehr verschiedenen Gesinnungen gegen einander, vergessen ihre bürgerliche Ungleichheit und ihre unsittliche Unverträglichkeit, und vereinigen sich durch eine gemeinschaftliche Feierlichkeit aufs neue zu dem Zweck, gleiche Gesinnungen der Pflicht in sich zu erhalten und zu befördern, und erinnern sich daran, dass sie vor dem, der ihr Schicksal in Händen hat, gleich sind, und dass keiner vor dem Andern einen Vorzug hat, als den ihm seine bessere Denkungsart geben kann. So wird die Denkungsart der Menschen, nach der sie so gern ihr Verhalten gegen Menschen nach bürgerlichen Verhältnissen, Stand, Reichthum u. s. w. einrichten, erweitert. Durch diese Feierlichkeit sollen ferner die Eigenliebe eingeschränkt und die Unverträglichkeit ausgerottet werden. Selbst, und hauptsächlich in Religionssachen soll diese Feierlichkeit die Unverträglichkeit und den Sectenhass verbannen, und daran erinnern, dass die Einigkeit des Geistes, die durch die Sittlichkeit gefordert wird, nicht in der Einigkeit in den Meinungen, sondern in der Einigkeit in der sittlich guten Denkungsart bestehe. So soll die Communion die Idee einer moralischen Gemeinschaft aller Menschen unter einander in den Gemüthern erwecken und beleben, und sie zum Fortstreben, sich dieser Idee immer mehr zu nähern, ermuntern.

10. Und so ist die Communion ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu beleben, die sittliche Gesinnung der brüderlichen Liebe, die durch den gemeinschaftlichen Genuss an derselben Tafel, als in den Mitgenossen vorhanden vorgestellt werden soll, zu befördern. Wenn wir bei der Communion uns dem heiligen Tische nahen, sollen wir uns der wechselseitigen Liebe erinnern, die diejenigen gegen einander haben sollten, welche sich gemeinschaftlich zu einem sittlich guten Verhalten erwecken wollen. Aber nicht bloss zur Liebe gegen Religionsgenossen, gegen Menschen von derselben Gemeinde, von derselben Confession, gegen Mitchristen, sondern zu einer allgemeinen Bruder-

liebe soll uns diese Handlung beleben. Wir müssen nehmlich 1 Cor. 10, 17. offenbar so verstehen, dass die symbolische Handlung des Essens von einem Brodt die Gemeinschaft vorstellt, in welche nicht nur die Christen dadurch treten, sondern alle Menschen stehen, in so fern sie alle eine und dieselbe Bestimmung, das Trachten nach dem Reiche Gottes, haben. Denn die Bestimmung des Christen ist die Bestimmung des Menschen, und die Lehre Christi soll nur das Mittel seyn, jenes Trachten zu befördern.

Von den frühesten Zeiten des Christenthums an fanden sich Menschen, welche rühmten, dass Gott mit der Celebrirung der Communion besondere Gnaden verbunden habe. Hilarius sagt z. B. (*de trinitate lib. VIII*), Joh. 14, 20. sei nicht von der Einheit des Willens die Rede, sondern davon, dass Christus durch das Geheimniss des Sacraments natürlich, cörperlich und unzertrennlich (*naturaliter, corporaliter et inseparabiliter*) in uns sei. Es ist hier nicht der Ort, die mancherlei Meinungen von den Gnadenwirkungen des h. Abendmahls anzuführen. Die Lehre, dass die Zeichen bei der Communion durch die Consecration in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, ist bekannt genug. Paschasius Radbert hat zuerst, im Jahr 831, durch seine Schrift über das Sacrament des Leibes und Bluts J. C., zu den endlosen Streitigkeiten über die Mahlzeit des Friedens Veranlassung gegeben. Er behauptete, dasselbe Fleisch Christi, welches geboren worden und gelitten habe, würde natürlich, unter der Gestalt Brodts und Weins im Abendmahl dargereicht. Ihm widersprachen, auf Befehl Carls des Kahlen, Ratramn, Joh. Scot, und im 11. Jahrhundert Berengarius, und behaupteten, nur die Figur, das Bild des Leibes und Blutes Christi sei im Abendmahl zugegen. Ob diese Meinung wohl von dem unterschieden ist, was H. Zwingli sieben hundert Jahr nachher lehrte, nehmlich im Jahr 1524, dass Leib und Blut bloss Zeichen des abwesenden Leibes und Bluts Christi sind? Papst Innocenz III. machte zuerst im Jahr 1215. die Transsubstantiation zu einem Glaubensartikel.

12. Die Communion iſt bloſs eine kirchliche Handlung, d. i. eine ſolche, welche nur in einer beſtimmten Religionsgeſellſchaft, nehmlich der chriſtlichen, für die Mitglieder derſelben nothwendig iſt, weil ſie der Stifter als ein Symbol vorgeſchrieben hat. Uebrigens iſt ſie zufällig, und kann nicht etwa allen Menſchen zur Pflicht gemacht werden, welches doch ſeyn müſste, wenn ſie ein Gnadenmittel wäre. Man hat es nehmlich ſchon frühe unter die Glaubensartikel aufgenommen, durch den Genuſs des h. Abendmals erlange der gebeſſerte Menſch die Vergebung ſeiner vergangenen Sünden und die Gnade Gottes; woher auch der Gebrauch entſtanden iſt, noch auf dem Sterbebette zu communiciren.

13. Die Communion nun als ein ſolches Gnadenmittel anſehen, iſt ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuſchung, das Symbol mit der Sache, die es vorſtellen ſoll, Beförderung der Fortdauer ſittlich guter Geſinnungen, für gleichgeltend zu halten. Dieſer Wahn aber kann nicht anders als dem Geiſte des Chriſtenthums (ſ. Chriſtenthum) gerade entgegen wirken.

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300 — 4, S. 310.

Complicen.

S. Mitſchuldige.

Compoſition.

S. Zuſammenſetzung.

Concret,

συνδεδιασμενον, *in concreto*, in der Naturforſchung. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit zu bezeichnen, daſs man ſich wirkliche Natur, wirkliche Gegenſtände der Erfahrung vorſtellt. Etwas ſich concret oder *in concreto* vorſtellen heiſst, ſich es vorſtellen, wie es wirklich in der Natur zu finden iſt, oder doch, den Geſetzen der Natur gemäſs, zu finden ſeyn könnte. Es iſt dem abſtract oder *in abſtracto* ent-

gegengeſetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, daſs man ſich bloſs **Begriffe** vorſtelle, ohne darauf zu ſehen, wie das, was durch dieſe Begriffe gedacht wird, an Erfahrungsgegenſtänden vorhanden ſeyn mag. Vom Daſeyn Gottes, ſagt z. B. Kant, können wir keinen Gebrauch machen, der *in concreto* d. i. in der Naturforſchung ſeinen Nutzen bewieſe. Das Daſeyn Gottes iſt nehmlich nicht wirkliche Natur, kein wirklicher Gegenſtand der Erfahrung, und eben daher kann auch daſſelbe nicht als eine Natururſache gebraucht werden, um etwas als Wirkung davon abzuleiten. Sobald ich alſo von einer Wirkung ſage, ſie rühre von Gott her, ſo gebe ich keine Natururſache an, und **erkläre nichts**. (C. 826.). Der Begriff eines Kindes überhaupt iſt etwas *in abſtracto*, weil es in der Erfahrung immer noch mit andern Eigenſchaften zuſammen vorhanden iſt, von denen bei der Vorſtellung eines Kindes überhaupt **abſtrahirt**, d. i. nicht darauf geſehen wird; der Begriff eines **bürgerlichen Kindes** iſt gegen den eines Kindes überhaupt ſchon etwas *in concreto*, weil bei demſelben eine Eigenſchaft mitgenommen wird, mit der ein Kind überhaupt in der Erfahrung exiſtirt. Aber eigentlich giebt es auch kein bürgerliches Kind überhaupt, ſondern jedes meiner Kinder iſt ein bürgerliches Kind, d. h. hat unter mehrern Eigenſchaften auch die an ſich, daſs es das Kind eines Bürgerlichen iſt, von allen den übrigen Eigenſchaften wird aber abſtrahirt, und ſo habe ich den Begriff eines bürgerlichen Kindes, der in dieſer Rückſicht ebenfalls ein Begriff *in abſtracto*, jedes meiner Kinder aber ein Ding *in concreto* iſt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 826.

Deſſ. Schrift über eine Entdeckung I. Abſchn. 13. S. 26. *)

Concupiſcenz.

S. **Gelüſten.**

Concurrenz.

S. Gemeinschaft, Wechselwirkung.

Configurationen,

freie Bildungen, *configurationes*, *configurations*. Diesen Namen führt das Phänomen, wenn aus einem Flüssigen, das in Ruhe ist, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen blofs der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt annimmt. So nimmt das Eis unter den gehörigen Umständen, eine regelmäfsige Gestalt an, und bildet sich gewöhnlich in Nadeln oder kleinen Strahlen, die sich unter einem Winkel von 60° durchkreuzen. Auch viele Salze, ingleichen Steine, die von einer im Waffer, wer weifs durch was für Vermittelung, aufgelöfete Erdart erzeugt werden, nehmen bestimmte Gestalten an. Eben so, sagt Kant, bilden sich die drusichten Configurationen vieler Minern. Unter Minern (*Minera*) sind Stücken Erde zu verstehen, die mit Salz, Schwefel oder Metall vermischt sind. Diese Minern sind drusicht, heifst, die Materien sind in solchen Minern nicht gleichförmig unter einander gemischt, sondern man findet ganze Stücken reine Materie, z. B. Metalle oder Salze u. s. w. in ihnen, welche eben Drusen heifsen, s. Anschiefsen (M. II. 766. U. 250.).

2. Die Ursache der Configurationen ist die Attraction oder Anziehungskraft; „denn wenn," wie Bergmann sagt (Phys. Beschr. der Erdkugel II. B. V. Abth. 4 Cap. §. 175. S. 274), „die Theile einer gleichförmig vertheilten Materie, bei Verringerung oder Schwächung des Auflösungsmittels, welches allem Vermuthen nach Waffer war, einander immer näher kommen, so wird endlich der Abstand so klein, dafs mehrere auf einander wirken können, und da dies allezeit ungefähr gleich geschehen mufs, so entstehet auch eine bestimmte äufsere Gestalt für jede Art Materie, welches man das Anschiefsen der Theile nennt. Jedoch mufs der

Unterschied natürlicher Weise auch auf die Zeit ankommen, in welcher das Auflösungsmittel verändert wird, denn je geschwinder solches verringert oder abgekältet wird, desto geschwinder und unordentlicher fallen die Theilchen zusammen, und umgekehrt, wenn die Veränderung allmählig geschieht. Die Natur scheint auf unendliche Art mit der Ungleichheit dieser Configurationen zu spielen, aber wenn sie genauer betrachtet werden, so findet man, dass die meisten Veränderungen von wenigen ursprünglichen Figuren sind. Merkwürdig ist es, dass unter den Crystallen alle fünf reguläre geometrische Körper vorkommen." S. Anschiessen. 7. (U. 250).

3. Kant führt, zum Beispiel der drusichten Configurationen vieler Minern, den Bleiglanz (*galena*) an. Dieses ist vererztes Blei, welches gewöhnlich in Würfeln mit abgestumpften Ecken gefunden wird, und eins der gemeinsten Erze ist. Das zweite Beispiel ist Rothgüldenerz (*argent rouge*). Dieses ist vererztes Silber, welches crystallisirt, und als sechsseitige Säulen, mit sechsseitigen oder dreiseitigen Endspitzen, gefunden wird. Dergleichen Configurationen geben auch andere Silbererze, als Silberhornerz, Schwarzgüldenerz, Glaserz und andere vererzte Metalle. Unter den Mineralien kommen übrigens verschiedene Crystalle vor, zu denen die Kunst bisher kein in der Natur freies Auflösungsmittel hat entdecken können. Der grosse Newton schrieb den Theilen eine gewisse Polarität zu, so dass gewisse Seiten einander anzögen, oder einander zurückstössen (Bergmann a. a. O. S. 285. U. 250.).

4. Aber auch innerlich, sagt Kant, zeigen alle durch Hitze flüssig gewesene*) Materien im Bruche eine bestimmte Textur. Wenn man würflichte Crystalle von einander schlägt, und auf das genauste betrachtet, so findet man oft nichts anders, als ein

*) Diese Worte müssen nach M. II, 767. vor Materie stehen.

gleichförmiges würflichtes Wesen, welches die Art der Zusammenfügung nicht weiter verräth; aber ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung hat zuweilen verursacht, dass diese Kunststücke nicht zur Vollkommenheit gebracht werden, und sie auch äusserlich ihre specifisch eigenthümliche Gestalt nicht zeigen konnten. Die denn hervorgebrachten Anschiessungen oder Missgeburten entdecken aber, bei näherer Untersuchung, einen höchst wunderbaren Bau, der aus vierseitigen leeren Pyramiden oder Trichtern bestehet (Fig. 20), deren jeder aus vier Dreiecken zusammengesetzt ist, und diese aus parallelen Fäden. Sechs solche gleich grosse Trichter mit den Spitzen um einen Punct zusammengesetzt machen gleichsam das Skelet aus, die Hölungen desselben werden nach der Hand immer mit kleinern und kleinern Trichtern ausgefüllt, und so wird endlich ein vollkommener Würfel zu Stande gebracht (Fig. 21) (Bergmann. l. c. S. 275. U. 250.).

5. Kant sagt, man habe dieses auch an einigen Metallen beobachtet, die nach der Schmelzung äusserlich verhärtet waren. Da diese innerlich noch flüssig waren, so zapfte man den innern flüssigen Theil ab. Als nun das übrige zurückgebliebene ruhig anschiessen konnte, so gab es eine bestimmte Gestalt. Viele von den erwähnten mineralischen Crystallisationen geben oft so überaus schöne Gestalten im Bruch, als wenn sie durch Kunst hervorgebracht wären.

6. Kant führt z. B. die Spatdrusen an; worunter man Stücke von durchscheinenden und durchsichtigen Steinen und metallischen Kalken versteht, die eine meist rhomboidische Bruchgestalt von glatter glänzender Fläche und bestimmten Ecken und Winkeln haben, und die mithin eigentlich eine gewisse Art von Textur bezeichnet. Eine Gattung derselben nennt man, weil ihre Materie von ansehnlichem specifischen Gewicht ist, Schwerspath. Eine ganz auffallend ausgezeichnete Art eines schneeweisen Schwerspaths ist z. B. der Aehrenstein (*lapis acerosus*); er hat eine blumichte Gestalt wie ästige Aehren, womit ein festes graues mergelartiges Gestein wie durchwachsen ist, so dass durchschnittene Tafeln davon ein ausnehmend schönes Ansehen haben. Er ist vor vielen Jahren einmal

in der Gegend von Osterode am Harz gebrochen werden (Blumenbach Handb. der Naturgesch. XII. Abschn. X, 4, 3.).

7. Der Glaskopf ist ein vererztes Eisen, und gehört zu den rothen Eisensteinen, bricht meist strahlicht; einzelne keilförmige Stücke sind unter dem Namen Blutstein (*haematites*) bekannt (Blumenbach, *l. c. XIII*, 2, *d.*). Die Eisenblüthe ist eine Abart vom Tropfstein, und vorzüglich wegen ihrer blendenden Weisse und ihres corallenähnlichen Wuchses merkwürdig (Blumenbach *l. c. VIII*, *A*, 1.). Kant nennt endlich noch zum Beispiel solcher Naturproducte, die Kunstproducten sehr ähnlich sehen, die Glorie in der berühmtesten Höle der Welt, der Grotte von Antiparos. Tournefort sahe hier die Stalaktiten oder Tropfsteine vegetiren; allein sie sind nichts anders, als das Product eines durch Gipslager durchsickernden Wassers (*M. II.* 767. *U.* 250. *f.*).

8. Allem Ansehen nach ist das Flüssige überhaupt älter als das Feste, und sowohl die Pflanzen als thierischen Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, sofern sie sich in Ruhe formt; freilich in der letztern zuförderst nach einer gewissen ursprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäss anschiessend und sich in Freiheit bildend. Es lässt sich also wohl denken, ohne dem teleologischen Princip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, dass die Schönheit der festen Körper der Natur und ihrem Vermögen, sich ohne Zwecke nach ihren Gesetzen ästhetisch zweckmässig zu bilden, zugeschrieben werden könne. Dieser Meinung ist auch Bergmann (*l. c.* §. 176. *S.* 287.). Alle feste Körper, sagt er, scheinen aus oder in flüssigen Materien zusammen zu wachsen. Es sind aber bei dieser Bildung der festen Körper zwei Principien bemerkbar, ein teleologisches, nach welchem es scheint, als habe ein Verstand alles auf die Erreichung gewisser Zwecke angelegt, welches unter dem Wort Zweckmässigkeit weiter ausgeführt wird, und ein chemisches, nach welchem, gewissen Attractionsgesetzen ge-

mäſs, ſich die gleichen und ähnlichen Materien leichter und ſchneller mit einander verbinden. Wenn z. B. die Atmoſphäre, ein Gemiſch verſchiedener Luftarten, ſo kalt iſt, daſs die Dünſte, welche aufgelöſete wäſsrige Feuchtigkeiten ſind, ſich durch Abgang des Wärmeſtoffs gleich im erſten Augenblicke von der Atmoſphäre ſcheiden, oder niedergeſchlagen werden, und anſchieſsen, ſo entſteht der Schnee. Dieſer hat verſchiedene, oft ſehr künſtlich ſcheinende und überaus ſchöne Figuren, welche von der Verſchiedenheit der dermaligen Luftmiſchung abhängen. Nach dem teleologiſchen Princip ſollen nun vielleicht dieſe Figuren dazu dienen, den Schnee locker zu erhalten, damit er nicht durch ſeine Schwere die Pflanzen zerdrücke. Nach dem chemiſchen Princip darf man vielleicht der Vermuthung Raum geben, daſs die Configurationen des Schnees davon herrühren, daſs ſich die kleinen Theile der feſtwerdenden Körper mit ihren gröſsten Seitenflächen am ſtärkſten anziehen, und ſich alſo mit dieſen Flächen zuſammenlegen; geſetzt nehmlich, die erſten Anlagen zum Schnee ſind gleich groſse Kugeln, ſo haben um eine Ebene um jede ſolche Kugel herum gerade ſechs andere Platz, und ſo werden ſich nach der Richtung derjenigen Durchmeſſer, die immer durch zwei Kugeln gehen, mehr Kügelchen anlegen, weil die Anziehungskraft in dieſer Richtung am ſtärkſten iſt (Gehler phyſ. Wörterb. Artikel Schnee). Dieſes geſchieht alſo nach chemiſchen Geſetzen, denn wir nennen das eine chemiſche Wirkung der Körper auf einander, wenn ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile verändern, ſ. Wirkung, chemiſche. Zugleich aber wirkt die Natur hier äſthetiſch zweckmäſsig, d. i. ſo, daſs dadurch unſere Einbildungskraft mit unſerm Verſtande in Einſtimmung geſetzt und das Gefühl der Luſt erweckt wird, vermöge deſſen man die Configurationen des Schnees ſchön nennt. Eben ſo verhält es ſich auch mit den Blumen, den Vogelfedern, den Muſcheln u. ſ. w. ſowohl ihrer Geſtalt als Farbe nach. Ob es nun Naturzweck ſei, uns dieſe Luſt zu machen, und ſie ihre Formen für unſer Wohlgefallen gebildet hat, oder ob es von dem freien Spiel unſrer Einbildungskraft in ihrer Freiheit

abhängt, daſs etwas ſchön ſei, wird im Artikel Zweckmäſsigkeit unterſucht.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 250. — 252.

Bergmann. Phyſik. Beſchr. der Erdkugel. II. B. V. Abth. 4. Cap. §. 175. 176. S. 274. ff.

Congreſs.

S. Zuſammentretung.

Congruenz.

S. Gleichheit.

Conſtitution,

conſtitutio (ſtatus publici), conſtitution. Man nennt den rechtlichen Zuſtand eines Volks unter einem ſie vereinigenden Willen die Conſtitution. Man muſs nehmlich einen Unterſchied machen zwiſchen einer Menge und einem Volk. Eine Menge (Aggregat) von Menſchen, iſt eine Anzahl Menſchen, die durch kein Vernunftprincip unter ſich zuſammenhängen, oder in Verbindung ſtehen. Geſetzt, ein einzelner Menſch unterjocht nach und nach mehrere einzelne Menſchen, ſo machen ſie zuſammen wohl eine Menge, aber nicht ein Volk aus. Das Wort Volk hingegen bezeichnet eine Verbindung (Aſſociation), in der die Menſchen mit einander ſtehen, welche das Volk ausmachen. Ein Volk iſt eine Menge von Menſchen, welche in einem rechtlichen Zuſtande unter einem ſie vereinigenden Willen leben, um deſſen, was rechtlich iſt, theilhaftig zu werden. Der Zuſtand, worin das Volk lebt, iſt rechtlich, heiſst, er beruhet (nicht auf Gewalt, denn das wäre ein phyſiſcher; nicht auf Gewiſſen, denn das wäre ein ethiſcher Zuſtand, ſondern) auf ſolchen Forderungen, die ein jedes Mitglied dieſes Volks für ſeinen eigenen Willen anerkennen muſs, ſ. Recht. Ihr Wille iſt daher in einem einzigen Willen vereinigt, der der Wille aller iſt. Dieſer rechtliche Zuſtand nun, in wel-

chem sich das Volk befindet, heisst seine Constitution, Verfassung, Staatsverfassung, Regierungsform (*forma reipublicae s. civitatis*), s. Staat, Staatsbürger, Zustand, bürgerlicher (K. 161.)

2. Es giebt aber auch, ausser der erklärten objectiven Bedeutung des Worts Constitution, eine subjective. Nach dieser heisst es der empirische Act der Vereinigung des Willens aller, wodurch die Menge ein Volk wird, oder in den rechtlichen Zustand tritt. So kann man sagen, heute geschahe die Constitution des Raths der Fünfhundert, und eine Menge Menschen, die bisher in den Amerikanischen Wäldern lebten, kann sich noch in Zukunft zu einem Volk constituiren. Kant nennt den Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, den ursprünglichen Contract. Ich unterscheide aber diesen als Idee, die bei der Constitution vorausgesetzt werden muss, von dem Constitutionsact, welcher von der Idee des ursprünglichen Contracts abgeleitet ist, und in der Zeit geschieht. Kein Volk hat den ursprünglichen Contract je geschlossen, aber jedes Volk muss seine, oft sehr rechtswidrige und in der Zeit entstandene Constitution (deren Ursprung oft nicht zu erforschen ist, und ob er rechtmässig sei, nicht erforscht werden darf) nach dem ursprünglichen Contract beurtheilen und verbessern. (K. 168.).

3. Endlich heisst Constitution auch die Sammlung von Gesetzen, oder der durch den vereinten Willen Aller gemachten Bestimmungen des rechtlichen Zustandes, worin sich das Volk gesetzt hat, oder die Bestimmung der Staatsverfassung durch Gesetze. In dieser Bedeutung gebraucht Kant das Wort, wenn er sagt: „es kann selbst in der Constitution kein Artikel enthalten seyn, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich, im Fall der Uebertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken.“ Wenn er aber sagt: also ist die sogenannte gemäſsigte Staatsverfassung, als Constitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, gebraucht er das Wort in der ersten Bedeutung, wie das Wort Staatsverfassung hinlänglich anzeigt.

Die drei angeführten Bedeutungen des Worts Conſtitution müſſen wohl unterſchieden werden, wenn man nicht alle Augenblicke anſtoſsen, und über den Sinn einer Stelle in naturrechtlichen Schriften zweifelhaft bleiben will (K. 175. f.).

Conſtitutionsgeſetze,

Conſtitutionalgeſetze. Die durch den vereinigten Willen des Volks gemachten Beſtimmungen, wie es vom Staatsoberhaupte will regiert ſeyn. Die geſetzgebende Gewalt kann nehmlich nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen, weil von ihr alles Recht ausgehen ſoll, und ſie alſo Niemand muſs Unrecht thun können, dies iſt aber nur möglich, wenn das Volk ſich ſelbſt das Geſetz giebt (K. 165.).

2. Die Conſtitutionsgeſetze unterſcheiden ſich von den übrigen bürgerlichen Geſetzen dadurch, daſs ſie bloſs für das Oberhaupt des Staats gegeben ſind, und daſs ſie gegen daſſelbe nicht mit Zwang durchgeſetzt werden können. Alle übrigen Geſetze ſind für die Staatsbürger als Unterthanen gegeben, und das Oberhaupt des Staats hält darüber, daſs ihnen nachgelebt wird. Wenn der oberſte Befehlshaber die Conſtitutionalgeſetze übertritt, ſo darf ſich ihm Niemand widerſezzen, und Niemand kann ihn einſchränken, beides widerſpricht dem Begriff eines oberſten Befehlshabers (ſ. Conſtitution).

Conſtitutiv.

objectiv beſtimmend, geſetzgebend. Ein Prädicat, welches ausſagt, daſs etwas *a priori* beſtimmt, wie etwas anderes ſeyn muſs oder ſeyn ſoll. So iſt z. B. das Princip aller Axiomen der Anſchauungen conſtitutiv für die Erfahrung nicht nur, ſondern auch für die Anſchauung (ſ. Axiomen der Anſchauung). Es heiſst: alle Erſcheinungen ſind der Anſchauung nach extenſive Gröſsen. Durch dieſen Grundſatz wird *a priori* feſtgeſetzt, daſs uns gar keine andern Erfahrungsgegenſtände vorkommen können, als ſolche, die wir als

ausgedehnte Grösen anschauen müssen. Darum heisst derselbe ein constitutiver Grundsatz für die Anschauung und Erfahrung. Das Constitutive ist dem Regulativen entgegengesetzt, welches nicht *a priori* bestimmt, wie etwas seyn muss oder soll, sondern wie etwas gesucht werden muss. Ein solcher regulativer Grundsatz ist z. B. der Grundsatz der Beharrlichkeit. Er heisst: Alle Erscheinungen enthalten die Substanz, welche beharret, und Accidenzen, welche wechseln. Dieser Grundsatz ist nun zwar auch constitutiv in Ansehung der Erfahrung, d. h. es kann uns gar kein Erfahrungsgegenstand vorkommen, der nicht etwas Beharrliches enthielte, welches immer bleibt, und Accidenzen, welche wechseln. Aber er ist nicht constitutiv für die Anschauung, wie obiges Princip der Axiomen. Denn dieses bestimmt, wie die Anschauung ohne Ausnahme seyn muss, der Grundsatz der Beharrlichkeit aber giebt nur eine Regel an, nach welcher allen Accidenzen etwas Beharrliches zum Grunde gelegt werden muss, welches gar nicht angeschauet werden kann, nehmlich die Substanz. Alles, was wir anschauen, sind Accidenzen oder wechselnde Bestimmungen des Dinges, denen wir aber doch eine Substanz zum Grunde legen müssen, an der sie wechseln, und die folglich immer bleibt.

2. Solche Grundsätze, die für die Anschauung constitutiv sind, bestimmen, wie die Erscheinungen angeschauet werden müssen, wenn sie möglich seyn sollen, oder wie sie nach den Regeln einer mathematischen Verknüpfung (Synthesis) sinnlich dargestellt (construirt) werden können. Wenn nehmlich alle Erscheinungen, der Anschauung nach, extensive, und der Empfindung nach, intensive Grösen sind, so müssen sie der Wissenschaft solcher Grösen, d. i. den Grundsätzen und Lehrsätzen der Mathematik unterworfen seyn. Die Geometrie ist nehmlich die Wissenschaft ausgedehnter Grösen, daher berechtigt uns der Grundsatz, dass alle Erscheinungen der Anschauung nach ausgedehnte Grösen sind, die ganze Geometrie auf Erfahrungsgegenstände anzuwenden. Wenn wir uns z. B. von

der Sonne, der Anſchauung nach, eine Erkenntniſs verſchaffen wollen, ſo beſtimmen jene für die Anſchauung conſtitutiven Grundſätze, noch ehe ich die Sonne wahrnehme, mit Nothwendigkeit, und alſo vollkommener Sicherheit, von derſelben vorher, daſs ſie eine ausgedehnte Gröſse haben müſſe; denn ſonſt könnte keine Anſchauung derſelben möglich ſeyn; daſs folglich ein Theil nach dem andern von derſelben in mein Bewuſstſeyn werde aufgenommen werden müſſen (welches eben die mathematiſche Syntheſis der Ausdehnung iſt), wenn ich eine Anſchauung von derſelben erhalten ſoll. Da nun die Sonne, auf dieſe Weiſe, eben ſo, wie die Anſchauung des Raums, in dem ſie ſich befindet, und mit demſelben von mir erzeugt wird (indem dadurch eine Empfindung nach der andern in mir entſteht, daſs meine Sinne afficirt werden, und ich ſo eine Empfindung nach der andern an einander reihe, und ſie alle in Ein Bewuſstſeyn verknüpfe); ſo folgt, daſs die Geometrie auf ſie anwendbar iſt, und ihre Gröſse muſs beſtimmt werden können. Ferner, wenn ich das Licht der Sonne empfinde, ſo folgt aus jenen Grundſätzen, daſs daſſelbe eine intenſive Gröſse ſeyn, folglich einen Eindruck auf mich machen muſs, der einen gewiſſen Grad hat, ſo daſs ich mir dieſe Empfindungen ſchwächer oder ſtärker denken kann. Folglich bin ich berechtigt, die Mathematik intenſiver Gröſsen auf dieſe Empfindung anzuwenden, und den Eindruck, den das Licht der Sonne, wenn ich es wahrnehme, auf meinen Sinn macht, nach den Grundſätzen und Lehrſätzen der Mathematik intenſiver Gröſsen zu beſtimmen. Eine intenſive Gröſse iſt nehmlich eine ſolche, zu deren Vorſtellung ich nicht, wie bei der ausgedehnten, dadurch komme, daſs ich einen Theil derſelben nach dem andern hinzuſetze; ſondern die intenſive Gröſse iſt auf einmal da, und ich kann von ihr bloſs auf die Theile zurück gehen. Die Empfindung des Sonnenlichtſtrahls iſt nicht wie die Anſchauung der Sonne nach und nach, ſondern auf einmal in mir, und wenn ich einen Sonnenlichtſtrahl nach dem andern in mein Bewuſstſeyn auffaſſe, ſo entſtehet nicht eine ſtärkere Empfindung,

fondern die Anfchauung einer gröfsern Erfcheinung. Da nun, durch die angeführten Grundfätze, die Anfchauung und Empfindung den Gefetzen der Ausdehnung und Intenfität unterworfen wird, fo bin ich berechtigt, die Zahlgröfsen fowohl auf die Gröfse der Sonne in der Anfchauung, als auch auf die Stärke des Lichts derfelben in der Empfindung anzuwenden, und z. B. den Grad der Empfindung des Vollmondslichts zur Einheit, mit der ich das Sonnenlicht meffe, anzunehmen, und zu fagen, das Sonnenlicht ift der Empfindung nach fo ftark, als 200000 Vollmonde auf einmal in mir verurfachen würden. So wird alfo auch die Empfindung durch Kunftgriffe der Mathematik anfchaulich gemacht, oder *a priori* finnlich dargeftellt (conftruirt); denn 200000 Vollmonde felbft hat noch Niemand auf einmal gefehen (M. I. 621. C. 221.).

3. Dafs die Analogien der Erfahrung nicht conftitutiv für die Anfchauung, obwohl für die Erfahrung find, d. h. dafs fie nicht die Anfchauungen *a priori* der Erfcheinungen in der Mathematik wie die Axiomen der Anfchauungen, fondern blofs die Erfahrung in Anfehung des Dafeyns der Dinge, doch ohne fie finnlich *a priori* darftellen zu können, nach nothwendigen Gefetzen beftimmen, ift im Artikel Analogie der Erfahrung zu finden.

4. Aber wichtig ift die Unterfuchung, was Kant unter conftitutiven Erkenntnifsvermögen verftehet, welche wir daher hier noch anftellen wollen.

5. Wir haben drei Seelenvermögen, die fich nicht weiter aus einem gemeinfchaftlichen Grunde ableiten, oder auf ein einziges Vermögen zurückführen laffen, von denen man aber alle übrigen ableiten kann, nehmlich:

a. das Erkenntnifsvermögen;
b. das Gefühlsvermögen; und
c. das Begehrungsvermögen.

Durch das erfte allein beziehen wir unfre Vorftellungen auf Gegenftände, oder betrachten fie als folche Gedanken, die nicht blofs Hirngefpinfte der Phantafie

find, nicht blofs in der Einbildungskraft ihren Grund haben, oder ein blofses Spiel derfelben find, fondern einen Gegenftand richtig vorftellen, d. i. unfre Vorftellungen werden Erkenntniffe. Durch das zweite wird mit unfern Vorftellungen ein Gefühl der Luft oder Unluft verbunden, wodurch nicht erkannt, fondern gefühlt, d. i. eine Wirkung auf unfer Subject verurfacht wird, die, wenn das Object, welches fie in uns hervorbringt, zweckmäfsig für unfer Subject ift, Luft, im Gegentheil Unluft genannt wird. Durch das dritte wird mit unfern Vorftellungen die Möglichkeit verbunden, dafs das Subject derfelben durch fie Urfache der Wirklichkeit der Gegenftände derfelben werde, oder dafs das Subject eine Begehrung des Gegenftandes habe. So wie alfo ein Object aufs Subject blind wirken kann, fo kann auch das Subject ein Object blind bewirken, beides gefchieht vermittelft Vorftellungen.

Das Subject hat bei feinen Vorftellungen

a. ein Gefühl; gewirkt vom Object;

b. eine Begehrung (wodurch das Object entweder begehrt oder verabfcheuet wird), und wirkt das Object.

So ift es ohne alles oberes Seelenvermögen in jedem Thiere. Nun kömmt aber bei dem erkennenden Wefen noch das Erkenntnifsvermögen hinzu, welches man auch Vernunft überhaupt nennt, und wodurch es demfelben möglich wird, fich zu feinen Vorftellungen einen Gegenftand zu denken, der dadurch vorgeftellt wird. Bei den vorftehenden beiden blinden Verhältniffen, worin das Subject mit dem Gegenftande ftehet, mufs das Subject wenigftens eine Anfchauungsfähigkeit haben, wodurch das Object demfelben fo gegeben wird, dafs das Subject daffelbe fühlen und begehren kann. Bei dem erkennenden Wefen ift aber diefe Anfchauungsfähigkeit noch weit nöthiger zur Beantwortung der Frage des Subjects: was ift das, was ich mir vorftelle? Diefe Anfchauungsfähigkeit heifst die Sinnlichkeit. Ohne Sinnlichkeit wäre nichts vorhanden zu erkennen, fo wie ohne fie nichts zu fühlen und zu begehren wäre.

6. Das Erkenntniſsvermögen hat aber drei Zweige:
1. den Verſtand;
2. die Urtheilskraft;
3. die Vernunft im engern Sinne des Worts.

Durch den Verſtand denken wir uns den Gegenſtand in einer einzigen Vorſtellung, die wir Begriff nennen; zwiſchen dem Begriff und ſeinem Gegenſtande muſs aber eine ſolche Beziehung ſeyn, daſs auch der Begriff zu dieſem Gegenſtande und keinem andern gehört, dazu bedürfen wir ein Vermögen, welches die Urtheilskraft heiſst. Der Verſtand bildet den Begriff, aber die Urtheilskraft macht, daſs es auch der richtige Begriff vom Gegenſtande wird. Da aber der Gegenſtände unendlich viele ſind, ſo würde unſer Geſchäft zu denken und zu urtheilen endlos ſeyn, und wir würden nicht zu einer Ueberſicht gelangen, und uns folglich in unſrer Erkenntniſs nicht zurecht finden können, wenn wir nicht am Verſtande das Vermögen hätten, uns den Begriff als eine allgemeine Vorſtellung von mehreren Gegenſtänden (derſelben Art), die er alle vorſtellt, zu denken. Wir müſſen aber nun auch ein Vermögen haben, jeden einzelnen Gegenſtand durch den allgemeinen Begriff zu erkennen, oder ſeine Eigenſchaften in dem allgemeinen Begriff aufzufinden, und ſo die Erkenntniſs des einzelnen Gegenſtandes von dem allgemeinen Begriff abzuleiten, und dieſes Vermögen iſt die Vernunft. Wenn mir daher z. B. der Gegenſtand in der Anſchauung gegeben iſt, den wir einen Baum nennen, ſo kann ich ihn nun mit meinem Verſtande als einen Inbegriff vieler einzelnen Vorſtellungen, als der Wurzel, des Stammes, der Zweige, der Blätter, in einem einzigen Gedanken zuſammen faſſen, welcher der Begriff von einem Baume heiſst; zugleich erkenne ich dieſen Begriff für den von jedem Baume, der mir jemals vorkommen kann; durch die Urtheilskraft erkenne ich, daſs dieſer Begriff wirklich dem Gegenſtande Baum, und nicht etwa dem Gegenſtande, den ich Vogel nenne, zukömmt, und durch die Vernunft wende ich alle die Merkmale oder Beſtimmungen, die in dem allgemeinen Begriff Baum liegen, als Wurzel, Zweige, u.

ſ. w. auf den beſondern Baum an, den ich erkennen will, und beſtimme ihn durch jene Merkmale.

7. Dieſe Erkenntniſsvermögen ſind nun, ihrem Gebrauche nach, entweder

a. formal; oder

b. regulativ; oder

c. conſtitutiv.

Sie ſind formal, heiſst, ſie werden von allen Gegenſtänden ohne Unterſchied gebraucht, um ſie zu erkennen, und man kann gar nicht anders erkennen als durch ſie. Denn zu allem Erkennen gehört, daſs der Verſtand Begriffe bilde, daſs die Urtheilskraft dieſe Begriffe vom Gegenſtande ausſage, oder urtheile, und daſs die Vernunft das beſondere an jedem einzelnen Gegenſtande, ſo weit es möglich iſt, in dem allgemeinen Begriff aufſuche, den der Verſtand gebildet hat, d. h. ſchlieſse. In jedem Begriff liegen daher Urtheil und Schluſs, in jedem Urtheil aber der Schluſs verſteckt, im Schluſs liegen alle drei Operationen, im Urtheil nur zwei, im Begriff nur eine offen da, aber ſtets ſind ſie alle drei zuſammen. Denn wenn ich mir den Begriff eines Baums denke, ſo denke ich mir einen Inbegriff von Vorſtellungen, z. B. Wurzeln, Zweige u. ſ. w., die alle zuſammen den Begriff Baum ausmachen. Der Begriff enthält alſo die verſteckten Urtheile:

der Gegenſtand Baum hat Wurzeln,

der Gegenſtand Baum hat Zweige u. ſ. w.

Und da der Begriff Baum von jedem Gegenſtande, der ein Baum iſt, gilt, ſo liegen in jedem Begriff auch ſo viel verſteckte Schlüſſe, als Vorſtellungen im Begriffe ſind, z. B.

Die einzelnen Vorſtellungen, die in jedem Begriff enthalten ſind, müſſen in jedem Gegenſtande, von dem er gilt, vorkommen;

Nun ſind die Vorſtellungen Wurzeln, Zweige u. ſ. w. an jedem Baum zu finden;

Alſo gehören zu dem Begriff eines Baums Wurzeln, Zweige u. ſ. w.

Begriffe bilden, urtheilen und ſchlieſsen ſind alſo die drei Operationen des Erkenntniſsvermögens, ohne die kein Erkennen ſtatt finden kann. Sie machen

alſo zuſammen die Form des Erkennens aus, oder das, was das Erkennen zum Erkennen macht, ohne dabei auf den Inhalt der Erkenntniſs zu ſehen, d. i. darauf, was erkannt wird. Gebraucht man alſo die drei Zweige des Erkenntniſsvermögens auf dieſe Weiſe formal, ſo nennt man ſie den formalen Verſtand, die formale Urtheilskraft, die formale Vernunft. Von dieſen formalen Vermögen und ihrem Gebrauch handelt die allgemeine Logik, welche daher auch die Formalphiloſophie genannt werden kann; ſie lehrt uns logiſch erkennen, kann aber freilich über den Inhalt einer Erkenntniſs nichts ausmachen, ſondern lehrt nur, wie die Form derſelben beſchaffen ſeyn muſs. So ſind alſo Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft logiſche Erkenntniſsvermögen, oder ſolche, ohne die man, als *conditio ſine qua non*, gar nicht erkennen kann.

8. Allein dieſe Vermögen als logiſche zu betrachten, iſt nur eine Abſtraction; denn wenn ſie zum Erkennen wirken, ſo bringen ſie auch gewiſſe Erkenntniſſe aus ſich ſelbſt hervor, durch welche ſie alle in der Anſchauung gegebene Gegenſtände beſtimmen, und etwas zu dem durch die Anſchauung gegebenen Inhalt hinzuthun, wodurch ebenfalls der Gegenſtand erſt erkennbar wird. Dies ſind die Erkenntniſſe *a priori*, und in ſo fern dieſe aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringen, und die Anlage zu denſelben im Erkenntniſsvermögen liegt, ehe noch ein Gegenſtand gegeben iſt, heiſsen ſie eben *a priori*. Die Erkenntniſsvermögen, in Anſehung dieſes Gebrauchs, ſind, weil dadurch Erkenntniſſe *a priori* möglich werden, transſcendentale, und als ſolche entweder regulative oder conſtitutive Vermögen. Sie ſind regulative Vermögen, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* hervorbringen, die nur dazu dienen, die Erfahrungserkenntniſs immer weiter fortzuſetzen und zu erweitern. Solche regulative Vermögen ſind nur

a. die Urtheilskraft, als teleologiſches Vermögen. Wenn ich nehmlich einen gegebenen Gegenſtand mit ſeinem Begriff vergleiche, ſo gehet entweder der Gegenſtand vor dem Begriffe oder der Begriff vor dem

Gegenſtand her; im erſtern Fall ſehe ich zu, ob der Begriff dem Gegenſtande angemeſſen iſt, das geſchieht durch die logiſche Urtheilskraft; oder ich ſehe zu, ob der Gegenſtand dem Begriffe angemeſſen iſt, der dann der Grund deſſelben iſt, dann beurtheile ich den Gegenſtand nach den Begriffen des Zwecks und Mittels. Der Begriff nehmlich, der den Grund der Möglichkeit des Gegenſtandes enthält, iſt der Zweck deſſelben. Das Vermögen dieſer Beurtheilung heiſst die teleologiſche Urtheilskraft; ſie giebt nehmlich dem Verſtande das Regulativ, die ganze Natur ſo zu betrachten, als ſei ſie das Product einer Cauſalität nach Zwecken, d. i. als habe ein Verſtand überall Zwecke bei der Hervorbringung derſelben gehabt.

b. die Vernunft, als Vermögen ſpeculativer Ideen. Die Vernunft fordert nehmlich für jedes Beſondere das Allgemeine, und fordert daher ein Fortſchreiten von Bedingung zu Bedingung, oder einen allgemeinen Begriff, der nicht weiter in einem andern erkannt werden kann. Solche allgemeine Begriffe, welche Ideen oder Vernunftbegriffe heiſsen, ſtellt ſie dem Verſtande als Regulative auf, das heiſst, als Regeln zum Fortſchreiten in der Erkenntniſs; dergleichen ſind z. B. Welt, Gott u. ſ. w. (U. LVII. C. 357.) ſ. Anfang, 13.

Anmerkung. Der Verſtand bekömmt alſo von den beiden übrigen Vermögen Regulative, er kann ſich aber nicht ſelbſt ein Regulativ ſeyn; denn er iſt das Vermögen, durch welches die Erfahrungserkenntniſs entſteht, oder welches der Natur das Geſetz giebt, wodurch ſie ein Erfahrungsgegenſtand wird. Was alſo aus ihm entſpringt, iſt immer conſtitutiv für die Erfahrung, weil er unmittelbar auf die Anſchauungen geht; ob er gleich auch regulativ für die Anſchauung ſeyn kann, wie in den dynamiſchen Verſtandesgrundſätzen, z. B. dem der Cauſalität.

9. Die Erkenntniſsvermögen ſind endlich auch conſtitutive Vermögen, das heiſst ſolche, welche den drei Seelenvermögen Geſetze vorſchreiben, oder beſtimmen, wie die Erkenntniſs ſeyn muſs, wie

das Gefühl feyn follte, und wie die Begehrung feyn foll. Nehmlich

a. der Verftand ift conftitutiv für das Erkenntnifsvermögen, oder beftimmt die nothwendigen Gefetze, nach welchen alles erkannt wird.

b. die Urtheilskraft ift conftitutiv für das Gefühlsvermögen, oder beftimmt daffelbe nothwendig, fo dafs das Object als zweckmäfsig für Jedermann beurtheilt und fo als fchön, häfslich, allgemein, gefühlt werden follte. Das von der Urtheilskraft *a priori* beftimmte Gefühlsvermögen heifst der Gefchmack.

c. die Vernunft ift conftitutiv für das Begehrungsvermögen oder beftimmt daffelbe fo, dafs es blofs nach diefen Beftimmungen begehren d. h. zu wollen verbunden ift oder wollen foll (U. LVI), Das von der Vernunft *a priori* beftimmte Begehrungsvermögen heifst der Wille, und die Vernunft, in fofern fie das Begehrungsvermögen beftimmt, die practifche Vernunft.

10. Ob nun wohl Urtheilskraft und Vernunft als conftitutive Vermögen eigentlich nicht zum Erkennen des Schönen und Häfslichen oder des moralifchen Guten und Böfen dienen, indem das Schöne und Häfsliche gar nicht auf Begriffe gebracht und alfo erkannt; fondern nur gefühlt werden kann, das moralifche Gute und Böfe aber felbft Begriffe find, durch die nicht erkannt wird, fondern das Begehrungsvermögen beftimmt werden foll; fo hören fie doch darum nicht auf Erkenntnifsvermögen*) zu feyn.

*) Der Recenfent des 2. Th. der Marginalien fchliefst nehmlich etwas übereilt aus dem Titel: Critik der Erkenntnifsvermögen: der Verf. fei nicht in den Geift der critifchen Philofophie eingedrungen, weil die practifche Vernunft und äfthetifche Urtheilskraft keine Erkenntnifsvermögen wären. Jener Ausdruck ift aber ganz Kants Sprachgebrauch gemäfs, der felbft in den Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, welche dem zweiten Bande von Becks erläuternden Auszügen angehängt find, S. 586 fagt: Es ift alfo eigentlich nur der Gefchmack, und zwar in Anfehung

Unser gesammtes Erkenntnissvermögen, sagt Kant, hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe (auf diesem ist es gesetzgebend für das Erkennen); und das des Freiheitsbegriffs (auf diesem ist es gesetzgebend für das Begehren). Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe (der Ursache, Substanz, Wechselwirkung u. s. w.) geschieht durch den Verstand und ist theoretisch; die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist practisch (U. XVII.). Die Urtheilskraft hat eigentlich kein Gebiet, denn sie ist weder gesetzgebend für Gegenstände, die da sind, noch für solche, die da seyn sollen, und ein anderes Gebiet giebt es nicht. Sie ist bloss constitutiv für das Subject, und bestimmt durch das Gefühl der Lust und Unlust die Gegenstände als zweckmässig für unser Erkenntnissvermögen, und verbindet durch den Begriff der Zweckmässigkeit der Natur beide Gebiete der Erkenntnissvermögen, denn

a. der Verstand schreibt der Natur die Gesetze *a priori* vor, und erklärt sie dadurch für einen Inbegriff von Erscheinungen, denen vielleicht ein übersinnliches Ding zum Grunde liegen mag, welches er aber unbestimmt lässt.

b. die Vernunft schreibt dem Begehrungsvermögen ein ganz anderes Gesetz der Freiheit vor, das in der Natur befolgt werden soll, und bestimmt da-

der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Critik der obern Erkenntnissvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Und S. 587. „Die Geschmackscritik eröffnet, wenn man sie in transscendentaler Absicht behandelt, dadurch, dass sie eine Lücke im System unsrer Erkenntnissvermögen ausfüllt, eine viel verheissende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte. — — Die Vermögen des Gemüths lassen sich nehmlich insgesamt auf folgende drei zurückführen: Erkenntnissvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrungsvermögen. Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnissvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniss, zum Grunde."

durch das Ueberſinnliche, das in der Natur durch Handlungen und Naturwirkungen erſcheint.

c. die Urtheilskraft verbindet nun beide Gebiete, oder macht den Uebergang von dem ſinnlichen Gebiet des Naturbegriffs zu dem überſinnlichen Gebiet des Freiheitsbegriffs, indem ſie die Natur vermittelſt der äſthetiſchen und teleologiſchen Urtheile für zweckmäſsig erklärt, das Moralgeſetz in derſelben zu befolgen, wodurch ſie das Ueberſinnliche in uns (das Subject der Freiheit, das im innern Sinn erſcheint) und auſser uns (das der Körperwelt zum Grunde liegende überſinnliche Subſtrat) beſtimmbar macht.

11. Noch iſt zu merken, daſs was zur Erkenntniſs als Regulativ dient, oft zu etwas Anderm z. B. zum Wollen conſtitutiv iſt. So iſt der Grundſatz, daſs ein weiſes Weſen die Welt beherrſcht, ein theoretiſch-regulatives Princip der Urtheilskraft für das Erkenntniſsvermögen, indem es uns lehrt, alles in der Natur als Mittel und Zwecke zu betrachten und das Zweckmäſsige in derſelben aufzuſuchen. Aber es iſt ein practiſch-conſtitutives Princip der Vernunft für den Willen, indem es allein den Gegenſtand des Wollens als practiſch möglich beſtimmt. Das heiſst, wir können nicht behaupten, Gott könne nicht anders erkennen und wollen, als ſo wie wir, nach Zwecken, welche Behauptung gültig wäre, wenn jedes Princip theoretiſch-conſtitutiv wäre; ſondern ich muſs nothwendig einen Gott als moraliſchen Beherrſcher der Welt vorausſetzen, weil ich in einer phyſiſchen Welt moraliſch handeln und die Forderungen meiner phyſiſchen Natur denen meiner moraliſchen Natur unterwerfen ſoll, welches ich daher für möglich, d. i. dem Willen eines moraliſchen Welturhebers und Weltbeherrſchers angemeſſen halten muſs (U. 437.).

Kant, Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S 221 — 223 — VIII. Abth. S. 537 — II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. Anh. S. 672 und 692.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einleit. S. LVII f. — II. Th. §. 88. S. 437.

Conſtruction.

S. Conſtruiren.

Conſtruiren,

conſtruere, conſtruire. Einen Begriff durch die (ſelbſtthätige) Hervorbringung einer ihm correſpondirenden Anſchauung darſtellen (E. 12 *).

Man nehme z. B. aus der Geometrie den Begriff eines gleichſeitigen Triangels. Dieſer beſtehet aus folgenden Merkmalen:

a. es iſt ein Raum auf einer Ebene,
b. den Linien einſchlieſsen;
c. dieſe Linien ſind gerade;
d. es ſind ihrer drei;
e. dieſe Linien ſind alle einander gleich.

Dieſer Begriff kann nun, wie in dem Artikel Acroamatiſch, 1. iſt gezeigt worden, durch eine Anſchauung dargeſtellt werden, ſo daſs ich mir den Begriff nun nicht mehr durch die vorhergehenden fünf Merkmale denke, ſondern ſein Schema in der reinen Einbildungskraft, oder ſein empiriſches aber doch geometriſches Bild wie Fig. 2. auf dem Papiere vor mir habe. Aber in der Figur auf dem Papier müſſen wir uns 1) die Cirkel wegdenken, denn dieſe dienten nur, den Triangel darzuſtellen oder zu conſtruiren; 2) aber auch die drei gleichen Linien nicht von einer beſtimmten Länge denken, wie ſie auf dem Papier oder auch in dem Bilde allemal haben. Die drei Linien können jede Länge haben, nur müſſen ſie einander gleich ſeyn. Da aber in der Erfahrung alles beſtimmt iſt, ſo iſt die wahre Conſtruction des gleichſeitigen Triangels eigentlich ſchematiſch, das heiſst, ſie beſtehet nur in dem Beſtreben der Einbildungskraft, einem Begriffe ſein Bild zu verſchaffen, welches ſie aber nie erreicht. Das Schema gehet daher immer in ein Bild über. Dieſe Anſchauung correſpondirt dem Begriff, heiſst, es ſind in ihr die fünf Merkmale anzuſchauen, die in dem Begriff gedacht wurden. Die Hervorbrin-

gung dieſer Anſchauung iſt endlich ſelbſtthätig, heiſst, ſie wird dem Erkenntniſsvermögen nicht aufgedrungen, wie bei der empiriſchen Anſchauung dasjenige, was an derſelben empiriſch iſt; das Erkenntniſsvermögen verhält ſich nicht leidend (paſſiv) bei dieſer Hervorbringung, ſondern thätig (activ) oder wirkt ſie ſelbſt (E. 12 *).

2. Die Darſtellung (Conſtruction) eines Begriffs durch die Hervorbringung einer Anſchauung, die demſelben correſpondirt, kann nur durch die bloſse Einbildungskraft geſchehen. Das geſchieht nehmlich ſo, wie in dem vorhergehenden Beiſpiele von einem gleichſeitigen Triangel iſt gezeigt worden. Man ſtelle ſich durch die Einbildungskraft eine begrenzte gerade Linie vor. Von der Länge derſelben iſt hier nicht die Rede. Man müſste ſich alſo eigentlich eine Linie vorſtellen, die jede kleine oder groſse Länge hätte; da dieſes aber nicht möglich iſt, und jede begrenzte Linie in Anſehung ihrer Länge beſtimmt iſt, folglich nicht jede mögliche Länge zugleich haben kann; ſo iſt die Linie, ſo wie ſie gefordert wurde, in der Anſchauung ſchematiſch, oder nur durch ein Schema zu conſtruiren. Sie wird aber, vermittelſt der reinen Einbildungskraft, durch ein Bild dargeſtellt, nehmlich durch eine begrenzte, folglich beſtimmte Linie, bei der wir alſo von ihrer beſtimmten Länge abſtrahiren. Und ſo fährt nun die bloſſe Einbildungskraft fort, den gleichſeitigen Triangel zu conſtruiren, wie es in Acroamatiſch, 1. gezeigt worden iſt. Iſt nun der Begriff, welcher conſtruirt wird, zugleich *a priori*, wie der Begriff Triangel, ſo heiſst das rein conſtruiren, und die Darſtellung eine reine Conſtruction (E. 12. *).

3. Kant giebt noch ein Paar andere Beiſpiele einer ſolchen reinen Conſtruction.

a. Wenn ich mir den Vollmond als Maaſsſtab denke, um damit die Stärke des Sonnenlichts zu beſtimmen, ſo fragt es ſich, wie viel Vollmonde z. B. auf dieſelbe Stelle einer Tafel ſcheinen müſsten, damit dieſe Stelle eben ſo erleuchtet würde, als ſie erleuchtet wäre, wenn bloſs das Sonnenlicht auf dieſe Stelle fiele. Man

hat gefunden, daſs ohngefähr 200000 Vollmonde dazu gehören würden. Dieſe Zuſammenſetzung des Sonnenlichts aus dem Licht, das 200000 Vollmonde verurſachen würde, iſt eine Conſtruction des Begriffs der Stärke des Sonnenlichts im Verhältniſſe zum Vollmondlicht. Sie geſchieht durch die bloſse Einbildungskraft *a priori*, denn in der Erfahrung kann man ſie nicht machen. Auch geſchieht ſie ſchematiſch, denn dieſe 200000 Vollmonde haben nicht Raum am Himmel, wir müſſen uns dieſe Vollmonde folglich in weiterer Entfernung von uns, und doch von der Gröſse und der Erleuchtung des Vollmonds vorſtellen, aber dann ſind ſie keine Vollmonde, ſondern nur Bilder, von denen wir alles das wegdenken, was nicht zu unſerm Begriff gehört (C. 221.).

b. Wenn mir drei Glieder einer Proportion gegeben ſind, z. B.

4 verhält ſich zu 8 wie 6 zu —

ſo iſt dadurch auch das vierte 12 *a priori* beſtimmt, ohne daſs ich es erſt in der Erfahrung aufſuchen darf. Wende ich nun die drei Glieder (4, 8 und 6) wirklich dazu an, das vierte zu finden, indem ich das zweite (8) mit dem dritten (6) multiplicire, und das herauskommende Product mit dem erſten (4) dividire, ſo heiſst das, ich conſtruire das vierte Glied, welches der herauskommende Quotient (12) iſt. Das vierte Glied wird ſo wirklich durch die drei übrigen dargeſtellt. Der Arithmetiker drückt das durch ſymboliſche Conſtruction aus, d. i. durch eine Darſtellung vermittelſt Zeichen

$$\frac{8 \cdot 6}{4} = 12$$

Siehe auch den Artikel: Analogie, 3 — 10 (C. 222).

4. Die Mathematik unterſcheidet ſich darin weſentlich von der Philoſophie, daſs allen ihren Demonſtrationen ſolche reine Conſtructionen zum Grunde liegen. Dieſer Unterſchied iſt im Artikel Acroamatiſch gezeigt worden. In der Philoſophie haben wir bloſs Begriffe, und erkennen durch ſie; in der Mathematik

hingegen wird jedem Begriff ſein Gegenſtand gegeben, und an demſelben die Richtigkeit des Begriffs angeſchauet (C. 741.). Daher rührt eben der groſse Unterſchied in der Evidenz oder untrüglichen Gewiſsheit zwiſchen metaphyſiſchen und geometriſchen Sätzen. Bei einem geometriſchen Satze ſehe ich den Gegenſtand vor mir, denn ich conſtruire ihn, oder ich gebe mir den Gegenſtand zu meinem Begriff, ich ſtelle mir den Gegenſtand wirklich *in concreto* und dennoch *a priori* dar. Eben dazu kommen in der reinen Geometrie die Aufgaben (ſ. Acroamatiſch) vor; dieſe ſollen nicht etwa lehren, wie man z. B. einen gleichſeitigen Triangel u. ſ. w. mechaniſch machen könne, ſondern wie er conſtruirt werden könne, nur damit zu beweiſen, daſs der Gegenſtand des Begriffs kein Hirngeſpinſt ſei, oder daſs der Begriff einen wirklichen Gegenſtand habe. In der Metaphyſik hingegen kann man den reinen Begriffen ihren Gegenſtand nicht beifügen, ich ſehe ihn alſo da nicht vor mir, und bin daher jeden Augenblick in Gefahr, durch das bloſse Denken meiner Begriffe in Irrthum zu gerathen oder mich mit Hirngeſpinſten zu beſchäftigen. Geſetzt, ich will die Beſchaffenheiten und Eigenſchaften eines gleichſeitigen Triangels unterſuchen, ſo iſt vor allen Dingen die Frage, giebt es auch einen ſolchen Gegenſtand? Der Geometer, der es nicht mit der Erfahrung zu thun hat, fragt aber nicht darnach, ob es ein ſolches Ding in der Erfahrung gebe; das zu unterſuchen überläſst er dem Naturhiſtoriker, und ob das, was er behauptet, von allen Erfahrungsgegenſtänden gültig ſei, dem Transſcendentalphiloſophen. Er fragt nur, ob in der reinen Anſchauung des Raums ein gleichſeitiger Triangel möglich ſei? Daher muſs er nun zeigen, wie ein ſolcher Triangel in der reinen Anſchauung, vermittelſt der Einbildungskraft, entſtehe, oder er lehrt ihn, wie in Acroamatiſch 1 u. 2 gezeigt worden, conſtruiren, d. i. dem Begriff vom gleichſeitigen Triangel einen Gegenſtand *a priori* geben, von dem jener nun wirklich der Begriff iſt. In der Kunſtſprache drückt man das nun aus, der Geometer thut erſt die Realität ſeines Begriffs durch die Conſtruction dar, ehe er etwas von dieſem ſeinen Begriffe be-

hauptet (E. 10 f.). Ob nun ein ſolcher gleichſeitiger Triangel in der Erfahrung zu finden ſei, muſs der Naturhiſtoriker unterſuchen. Allein das würde noch nicht viel helfen, denn einen ſolchen ganz vollkommenen gleichſeitigen Triangel, als ihn die Geometrie darſtellt, wird er ſchwerlich finden, überdem kömmt es hauptſächlich darauf an, ob auch alles das, was der Geometer in ſeiner Lehre vom gleichſeitigen Triangel behauptet und evident beweiſet, ganz allgemein von der Erfahrung gelten müſſe, ſo weit nehmlich in der Erfahrung die Bedingungen zu finden ſind, unter welchen es der Geometer beweiſet. Oft ſchon haben ſeyn wollende Metaphyſiker und Popularphiloſophen verächtlich auf die Mathematiker herabgeſehen, und behauptet, dieſe beſchäftigten ſich nur mit leeren Einbildungen, denn ſo was, als ſie ſich vorſtellten, gäbe es gar nicht in der Erfahrung. Und dennoch bauet der Aſtronom auf die Geometrie ſeine Schlüſſe, z. B. über die Entfernung des Mondes von der Erde. Er ſtellt ſich nehmlich einen Triangel vor (Fig. 22), deſſen eine Seite AC von dem Punct auf der Erde, wo er ſtehet, bis zum Mittelpunct der Erde reicht, die zweite Seite AB von dem Punct der Erde bis zu dem Mittelpunct des Monds, wenn er im Horizont iſt, oder eben untergehet, die dritte Seite CB gehet vom Mittelpunct der Erde bis zum Mittelpunct des Mondes. Nun kann man alle drei Linien in der Erfahrung nicht wirklich meſſen, allein aus Gründen der Geometrie iſt der Halbmeſſer der Erde, oder die Linie AC, aus dem Umkreiſe der Erde bekannt; zugleich iſt der Winkel bei A oder BAC ein rechter Winkel; endlich kann man zwar den Winkel bei C oder ACB nicht wirklich meſſen, aber doch einen Winkel, der ihm gleich iſt, nehmlich den Winkel bei E oder BED, denn er iſt der Winkel, welcher anzeigt, wie hoch in dem Augenblick, da der Mond für A untergehet, er für E über dem Horizont erhaben iſt. Nun weiſs man aus Gründen, die in der Trigonometrie aus der Geometrie abgeleitet werden, aus zwei Winkeln und einer Seite jedes Triangels die übrigen Seiten und Winkel durch

Rechnung zu finden. Folglich kann man nun ausrechnen, wie weit es von A nach B oder von C nach B iſt. Wie folgt denn nun aber aus dieſer Conſtruction durch die Einbildungskraft, von der in Fig. 22. nur ein Bild auf dem Papier entworfen iſt, daſs ſich das mit dem wirklichen Mond in der Natur ſo verhalten müſſe, wie ich es mir hier in der reinen Anſchauung vermittelſt meiner Einbildungskraft darſtelle? Das konnte man vor Kant nicht beantworten. Die Transſcendentalphiloſophie aber, nehmlich der Theil derſelben, welcher die transſcendentale Aeſthetik genannt wird, lehrt, daſs der Raum die Form aller äuſsern Erſcheinung iſt, und daſs eben dieſelbe bildende Verbindung (Syntheſis), wodurch wir uns in der Einbildung den Triangel ABC conſtruiren, mit derjenigen gänzlich einerlei iſt, welche wir ausüben, wenn wir in der Erfahrung den wirklichen Mond auf die Weiſe, wie in Fig. 22. gezeichnet iſt, apprehendiren, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen. Das iſt es allein, was es möglich macht, daſs die Conſtruction in Fig. 22, oder der geometriſche Gegenſtand ABC, in der Natur eben ſo vorhanden ſeyn muſs, wie ich ihn mir conſtruirt habe, ſobald ich den Mond im Horizont, und ein anderer Beobachter ihn in demſelben Augenblick an einem von A ziemlich entfernten Ort der Erde E gewahr wird. Die Linien AB, AC, BC werden und müſſen ſich dann nehmlich in der Natur eben ſo zu einander verhalten, wie hier in der Conſtruction; denn vermöge der formalen Beſchaffenheit aller äuſsern Erſcheinungen, die ſich auf der Form unſrer reinen Sinnlichkeit gründet, iſt es nicht anders möglich, weil dieſe formale Beſchaffenheit nicht in Dingen an ſich, ſondern in dem anſchauenden Subject liegt. Die reale Möglichkeit des Triangels ABC, oder daſs er auch auſser unſrer Einbildung exiſtiren kann, beruhet darauf, daſs er die Bedingung iſt, unter der allein der Mond dem einen von zwei Beobachtern im Horizont und dem anderm am Himmel erſcheinen kann (M. I, 322. 860. C. 271.).

5. Zur Conſtruction eines Begriffs *a priori* wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert,

d. i. eine ſolche, die nicht in der Erfahrung, ſondern in der reinen Einbildung gegeben wird. Dieſe iſt als Anſchauung ein einzelnes Object, ein Individuum; und dennoch drückt ſie als die Conſtruction eines Begriffs (der eine allgemeine Vorſtellung iſt) Allgemeinheit aus für alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören. So conſtruire ich einen gleichſeitigen Triangel Fig. 2, ſ. Acroamatiſch 1, oder gebe meinem Begriff vom gleichſeitigen Triangel, daſs er ein von drei gleichen Seiten eingeſchloſſener Raum ſei, einen Gegenſtand, der ihm correſpondirt, entſpricht, d. i. ich mache wirklich einen ſolchen gleichſeitigen Triangel. Das thue ich nun entweder ſo, daſs ich mir ihn durch bloſse Einbildung in der reinen Anſchauung darſtelle, oder ſo, daſs ich, um meiner Einbildungskraft durch etwas Bleibendes zu Hülfe zu kommen, ihn nach der Einbildung auch auf dem Papier verzeichne. Beides geſchieht *a priori*, denn das Muſter dazu iſt aus keiner Erfahrung erborgt, ſondern geſchieht unabhängig von aller Erfahrung, nach der Anweiſung im Artikel Acroamatiſch, 1. Die einzelne auf dem Papiere hingezeichnete Figur iſt freilich eine Erſcheinung, und wird empiriſch angeſchauet; allein ſie ſtellt nur das Object der reinen Anſchauung dar, und drückt den Begriff in ſeiner ganzen Allgemeinheit aus, obgleich das Bild und die reine Anſchauung, die es darſtellt, ein Individuum iſt. Denn es wird dabei von allen den Beſtimmungen abſtrahirt, die dieſes Bild zu einem ſolchen Gegenſtande machen, der in der Erfahrung nur einmal, nehmlich hier vor uns Fig. 2. zu finden iſt; z. B. die Gröſse des Triangels, die Länge der Seiten, wie ſchwach oder ſtark ſie gezeichnet ſind, daſs der Triangel auf dieſem oder keinem andern Papiere ſtehet, gerade in dieſem Exemplare des Wörterbuchs zu finden iſt, ſind Beſtimmungen, auf die wir gar nicht ſehen, an die wir gar nicht denken, von denen wir abſtrahiren, wenn wir von der Conſtruction des gleichſeitigen Triangels reden, und das Bild deſſelben auf dem Papiere als dieſe Conſtruction betrachten. Denn alle dieſe Beſtimmungen

ſind ſolche, die, wenn ſie auch bei jeder andern Verzeichnung des gleichſeitigen Triangels verſchieden wären, doch den Begriff dieſes Triangels nicht verändern; denn wären die drei gleichen Seiten auch noch einmal ſo lang, aber nur gleich, oder wären ſie auch auf Holz vorgezeichnet, und ſchlöſſen nur den Raum ein, ſo wäre es immer ein gleichſeitiger Triangel (C. 741. f.). Eben darum kann auch der Mathematiker an einem Cirkel, den er (wie einſt Archimedes) mit ſeinem Stabe im Sande beſchreibt, ſo unregelmäſsig er auch ausfalle, die Eigenſchaften eines Cirkels überhaupt ſo vollkommen beweiſen, als ob ihn der beſte Künſtler im Kupferſtiche gezeichnet hätte (E. 13 *).

6. Und nun können wir uns von einem andern immer merkwürdigen und weſentlichen, bisher aber gänzlich verkannten Unterſchiede zwiſchen philoſophiſcher und mathematiſcher Erkenntniſs einen deutlichen Begriff machen. Die philoſophiſche Erkenntniſs betrachtet das Beſondere im Allgemeinen. Sie ſtellet z. B. den Begriff einer Urſache auf, unter dieſem ſind mehrere Arten von Urſachen, z. B. phyſiſche, teleologiſche, moraliſche enthalten, welche alle ihre Beſtimmungen als Urſachen in dem einzigen Begriff einer Urſache haben, ſo daſs, wenn ich weiſs, was eine Urſache iſt, ich auch weiſs, was eine phyſiſche Urſache als Urſache iſt, nur daſs bei derſelben noch die Beſtimmung des phyſiſchen hinzukommt. So betrachtet alſo die philoſophiſche Erkenntniſs das Beſondere, phyſiſche Urſache, teleologiſche Urſache u. ſ. w. in dem Allgemeinen, dem Begriff Urſache überhaupt. Mit der mathematiſchen Erkenntniſs iſt es gerade umgekehrt, denn dieſe betrachtet das Allgemeine im Beſondern, ja gar im Einzelnen. Sie hat z. B. den allgemeinen Begriff eines Triangels überhaupt zum Gegenſtande, und ſie betrachtet dieſen nun, indem ſie einen einzelnen Triangel in der Einbildung conſtruirt, und wohl gar das Bild deſſelben auf dem Papiere entwirft. In dieſem einzelnen Triangel betrachtet nehmlich der Mathematiker alle Eigenſchaften des Triangels überhaupt, und

hat ſie in dieſem einzelnen Triangel in der Anſchauung vor ſich; abſtrahirt aber dabei von allem, was einem Triangel überhaupt nicht weſentlich iſt, z. B. von der Länge der Linien oder Seiten, Gröſse der einzelnen Winkel, u. ſ. w. Beide Arten der Erkenntniſſe, die philoſophiſche und mathematiſche, haben nehmlich das mit einander gemein, daſs ſie beide *a priori* und vermittelſt der Vernunft, nicht *a poſteriori* und vermittelſt der Erfahrung, ihren Gegenſtand betrachten. So wie nun das Einzelne durch gewiſſe allgemeine Bedingungen der Conſtruction, z. B. daſs der Triangel gleichſeitig iſt, beſtimmt iſt, ſo muſs auch der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne, ſtrenge genommen, nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden. Denn die reine Anſchauung iſt, ſtrenge genommen, nicht eigentlich der Gegenſtand des Begriffs ſelbſt, denn dieſer kann nur etwas in der Erfahrung ſeyn, ein wirkliches Erfahrungsobject. Die reine Anſchauung iſt aber eigentlich nur das Schema, das den Gegenſtand darſtellt, und eine Vorſtellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, dem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, um die Anwendung des Begriffs auf den Erfahrungsgegenſtand zu vermitteln (M. I. 861. C. 742.).

7. Bisher unterſchied man Mathematik von Philoſophie durch den verſchiedenen Gegenſtand, den ſie zu bearbeiten haben. Man ſagte nehmlich, die Mathematik habe bloſs die Gröſse oder Quantität, die Philoſophie aber die Qualität zum Object ihrer Nachforſchungen. Allein man nahm die Wirkung für die Urſache. Die mathematiſche Behandlungsart des Objects, d. i. die Form der mathematiſchen Erkenntniſs, iſt die Urſache, daſs ſie nur auf Gröſsen gehen kann. Denn nur der Begriff von Gröſsen läſst ſich conſtruiren oder *a priori* in der Anſchauung darlegen, der Begriff von Qualitäten aber läſst ſich nur *a poſteriori* oder in einer empiriſchen Anſchauung darſtellen. Sind alſo die Begriffe rein aus der Vernunft und nicht aus der Sinnlichkeit entſprungen (Vernunfterkenntniſſe), ſo ſind ſie gar keiner Anſchauung fähig. Die Philoſophie hält ſich

alſo bloſs an allgemeinen Begriffen, die Mathematik hingegen kann mit bloſsen Begriffen nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in *concreto*, oder in einem wirklichen Gegenſtande (der reinen Einbildungskraft) betrachtet, aber doch nicht empiriſch oder in einem in der Erfahrung gegebenen Gegenſtande, ſondern bloſs in einer ſolchen Anſchauung, die die Mathematik *a priori* darſtellet, d. i. conſtruirt. In dieſer Conſtruction muſs nun dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von jedem Erfahrungsobjecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten (C. 742 ff.) ſ. Philoſophie.

8. Kant giebt ſelbſt ein Beiſpiel von dieſem Unterſchiede zwiſchen Philoſophie und Mathematik. Will der Mathematiker beweiſen, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, ſo fängt er gleich an, ſeinen Triangel zu conſtruiren; der Philoſoph würde ſuchen dieſes aus den in dem Begriff des Triangels liegenden Beſtimmnngen, nehmlich eingeſchloſſener Raum und drei Seiten, zu zeigen, welches ihm aber nie möglich ſeyn wird (C. 744.).

9. Es giebt zwei Arten von reinen Conſtructionen:

a. die oſtenſive Conſtruction in der Geometrie. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſsen (*quantorum*), oder der Gegenſtände ſelbſt, ſo fern ſie eine Quantität oder Gröſse haben. So conſtruirt man z. B. den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung, wenn man die Bewegung ſelbſt als eine ſolche Gröſse, die aus mehr als einer gegebenen Bewegung entſpringt, ſo *a priori* in der Anſchauung darſtellt, daſs ſie jenen mehrern Bewegungen zuſammen völlig gleich, oder als vollkommen einerlei mit ihnen angeſchauet wird (N. 13. 25). Man ſehe den Artikel Bewegung, S. 610. wo dieſes gezeigt worden iſt.

b. die ſymboliſche Conſtruction in der Arithmetik. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſse (*quantitatis*) oder der Quantität, die an den Gegenſtänden

zu finden iſt. So conſtruirt man z. B. $1 + 4 = 5$, oder in der Buchſtabenrechnung, wenn man jede mögliche Gröſſe durch a, und jede andere mögliche Gröſse durch b ausdrückt, $a + b = c$, welches heiſst, wenn man die beiden Gröſsen a und b zu einander addirt, ſo kommt eine Gröſse heraus, die wir mit c bezeichnen wollen. Bei dieſer ſymboliſchen Conſtruction wird von der übrigen Beſchaffenheit des Gegenſtandes gänzlich abſtrahirt, es ſoll bloſs diejenige Beſchaffenheit deſſelben, daſs er eine Gröſse iſt, gedacht werden. Dieſe ſymboliſche Conſtruction wählt ſich alsdann eine gewiſſe Bezeichnung aller Conſtructionen von Gröſsen überhaupt oder den Zahlen, d. i. ſie drückt die Zahlen durch gewiſſe beſtimmte Zeichen aus, z. B. 1, 2, 3, 4, 5 u. ſ. w. oder durch allgemeine Zeichen, z. B. die bekannten Zahlen mit den erſten Buchſtaben des Alphabets a, b, c. die unbekannten Zahlen mit den letzten x, y, z, die Addition mit dem Zeichen +, als $a + b$, die Subtraction mit dem Zeichen —, als $a - b$, die Multiplication mit einem Punct, als $a . b$, oder durch bloſse Zuſammenſtellung ab u. ſ. w., die Ausziehung der Wurzel durch ein V, als $\sqrt{a}$. Und ſo kann nun die ſymboliſche Conſtruction, nachdem ſie auf dieſe Weiſe den allgemeinen Begriff der Gröſsen, nach den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben, bezeichnet hat, alle Behandlung derſelben, die durch die Gröſse erzeugt und verändert wird, nach gewiſſen Regeln in der Anſchauung darſtellen. Es ſoll z. B. eine Gröſſe durch die andere dividirt werden, ſo bezeichnet die Arithmetik erſt beide Gröſsen mit ihren Zeichen, nehmlich wenn in einem Faſſe acht Zentner wären, dieſe Gröſſe mit 8, und wenn dieſe acht Zentner unter zwei Perſonen getheilt werden ſollen, dieſe Gröſse mit 2; dann ſetzt ſie beide Charactere nach der Form zuſammen: welche die Diviſion bezeichnet $8 : 2$ oder $\frac{8}{2}$. So gelangt alſo die Arithmetik vermittelſt einer ſymboliſchen Conſtruction, welche die Gröſsen nur analogiſch bezeichnet, eben ſo gut, wie die Geometrie vermittelſt der oſtenſiven Conſtruction, welche die Gröſse ſelbſt darſtellt, zur anſchaulichen Erkenntniſs des Gegenſtandes ihrer Begriffe *a priori*; welches die philoſophiſchen Wiſſenſchaften, durch ihre bloſ-

ſen Begriffe, niemals im Stande ſind, ſondern immer nur bloſs discurſive oder durch Begriffe gedachte Erkenntniſs liefern (M. I. 864. C. 745.).

10. Es giebt aber noch eine Conſtruction, nehmlich diejenige, die an irgend einer Materie ausgeübt wird, z. B. ich will ein Haus bauen, ſo iſt die Ausführung dieſes Unternehmens nichts anders, als die Conſtruction des Begriffs eines Hauſes, den ich mir gemacht habe. Eine ſolche Conſtruction heiſst die empiriſche. Und ſo iſt die reine Conſtruction dasjenige für die reinen Begriffe in der Mathematik, was für den empiriſchen Begriff der Erfahrungsgegenſtand iſt, der ihm correſpondirt. Beide Arten der Anſchauungen machen es möglich, daſs ich meinen Begriff noch weiter beſtimmen kann, als es ohne Anſchauung möglich geweſen wäre. Ohne Anſchauung kann ich nehmlich von einem Begriff nichts weiter wiſſen, als die Beſtimmungen deſſelben, die in ihm liegen, und ohne welche er nicht derſelbe Begriff ſeyn würde. Dieſe Beſtimmungen entwickele ich durch logiſche Analyſis aus demſelben, und bekomme dadurch eine Anzahl analytiſcher Urtheile, durch die meine Erkenntniſs des Begriffs zwar deutlicher, aber nicht die vom Gegenſtande des Begriffs vermehrt wird. Die Anſchauung aber, ſie ſei nun eine empiriſche oder reine, giebt mir noch mehrere Beſtimmungen, die nicht in dem Begriff liegen, und die alſo meine Erkenntniſs vom Gegenſtande des Begriffs erweitern; die Anſchauung macht es mir alſo möglich, Beſtimmungen dem Begriffe hinzuzuſetzen, die nicht aus demſelben entwickelt werden können. Hierdurch entſtehen ſynthetiſche Sätze, welche die bloſse Logik, ſelbſt mit allen Künſten der Sophiſten, nicht hervorbringen kann. Die reine Conſtruction giebt nun die reinen Anſchauungen, und alſo durch dieſelben den mathematiſchen Begriffen ihren Gegenſtand (in der reinen Einbildung). Wenn ich z. B. den Begriff des Triangels habe, und mir durch geometriſche Conſtruction die reine Anſchauung des Gegenſtandes dazu gebe, ſo wird meine Erkenntniſs dadurch eben ſo vermehrt, als wenn ich zu dem Begriff eines Schranks mir vom Tiſchler einen Schrank vorzeigen

laffe, wodurch ich eine Erfahrungsanfchauung deffelben bekomme. Nun kann ich an der Conftruction des Triangels fehen, was er alles für Eigenfchaften habe, die nicht in dem blofsen Begriffe deffelben liegen, zumal wenn ich gewiffe Hülfslinien hinzufetze, woraus die Befchaffenheit des Triangels, vermittelft der reinen Anfchauung deffelben, oder feines Schemas, noch mehr erhellet. So entfpringt alsdann z. B. der fynthetifche Satz, dafs alle drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleich find, welchen Satz Niemand, mit allen Künften der Logik, je aus dem blofsen Begriff eines Triangels heraus entwickeln wird (C. 746.).

11. Aus diefem Beifpiele erhellet alfo deutlich genug, welch ein grofser Unterfchied ift zwifchen dem discurfiven Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder wenn ich mir alles, was die Vernunft unabhängig von der Erfahrung denkt, blofs durch Begriffe vorftelle, und dem intuitiven, wenn ich mir den Begriff conftruiren, und demfelben durch die reine Anfchauung feinen Gegenftand geben kann (C. 747.).

12. Wenn erkenne ich aber, ob ein Begriff *a priori* conftruirt werden kann oder nicht, d. i. ob ich über ihn mathematifiren oder philofophiren, d. h. ihn mathematifch oder philofophifch behandeln kann? Ein Begriff *a priori* enthält entweder fchon eine reine Anfchauung in fich, d. i. ich kann mir ihn gar nicht einmal denken, ohne dafs meine Einbildungskraft die Anfchauung dazu fich vorftellt, z. B. ein Triangel, welcher zwar durch feine Merkmale gedacht werden kann, nehmlich durch einen eingefchloffenen Raum und drei Linien, aber diefe Prädicate find nicht denkbar, ohne fie fich, und damit den ganzen Triangel, mit der Einbildungskraft vorzuftellen. Wenn nun ein Begriff diefe Befchaffenheit hat, fo kann er conftruirt werden. Zuweilen ift das aber nicht der Fall, z. B. bei dem Begriff Urfache, welcher der Begriff von einem Dinge ift, das einem andern (der Wirkung) nothwendig und immer vorhergeht. Wenn ich mir hier auch das Vorhergehen in der Einbildung vorftellen könnte, fo ginge das doch nicht mit dem Begriffe nothwendig an,

folglich kann der Begriff Urſache nicht conſtruirt werden. Ich kann alſo ihn nur discurſiv denken, durch ſeine Merkmale, und über ihn philoſophiren. Wenn man durch einen ſolchen Begriff ſynthetiſch und *a priori* urtheilen will, ſo geſchieht es nur dadurch, daſs er eine ſolche Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, ohne welche keine Erfahrung möglich ſeyn könnte. Daher muſs alle Verknüpfung durch ihn auch für die Erfahrung gültig ſeyn, und dieſes allein kann ſynthetiſche Sätze *a priori* geben, ohne alle Conſtruction, z. B. alle Veränderungen müſſen ihre Urſache haben, warum? nicht weil dieſer Satz im Begriff Urſache liegt, ſondern weil ohne den Begriff Urſache keine Erfahrung vom Nacheinanderſeyn wirklicher Dinge möglich wäre, indem wir das Nacheinanderfolgen unſrer bloſsen Vorſtellungen (in Gedanken) von dem Nacheinanderfolgen wirklicher Dinge nicht anders unterſcheiden können, als dadurch, daſs das erſte zufällig, das letztere nothwendig iſt. Aber die Nothwendigkeit kömmt erſt durch jenes Geſetz der Urſache und Wirkung hinein (C. 747.).

12. Von allen Anſchauungen iſt aber keine *a priori* gegeben, als die bloſse Form der Erſcheinungen, Raum und Zeit, denn die Materie der Erſcheinungen iſt empiriſch. Alſo laſſen ſich auch nur Raumbegriffe und Zeitbegriffe conſtruiren, und zwar entweder als Quanta, dann müſſen ſie zugleich eine Qualität, d. i. eine Geſtalt haben, und die Conſtruction iſt geometriſch, durch Linien, Flächen und geometriſche Cörper; oder als bloſse Quantitäten, abſtrahirt von aller Qualität oder Beſchaffenheit, dann iſt die Conſtruction bloſs eine Zuſammenſezzung (Syntheſis) des Gleichartigmannichfaltigen, d. i. der Einheiten Einer Art, und die Conſtruction iſt arithmetiſch, durch Zahlen, oder allgemeine Zeichen, wie in der Algebra, durch Buchſtaben (C. 748.).

13. Man kann transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Transſcendentale Sätze ſind nehmlich ſolche ſynthetiſche Sätze, worin kein empiriſcher Begriff iſt, und deren Begriffe doch nicht conſtruirt werden können.

Folglich können auch jene Sätze ſelbſt nicht conſtruirt werden, ſondern ſie können nur nach Begriffen *a priori* gegeben werden, nehmlich durch ſolche Begriffe, durch welche, und folglich auch durch die vermittelſt derſelben gegebenen Sätze, Erfahrung allein möglich iſt (C. 748.).

14. Die rationale und mathematiſche Erkenntniſs bezieht ſich alſo durch Conſtruction des Begriffs auf ihren Gegenſtand; die rationale und philoſophiſche durch die Syntheſis der Erfahrung, die ohne ſie nicht möglich iſt; die empiriſche und mechaniſche durch eine Wahrnehmung. Die erſtere giebt nothwendige und zwar apodictiſch intuitive (evidente) Sätze; die zweite auch nothwendige und zwar apodictiſch discurſive Sätze; die dritte nur zufällige Sätze, ſ. Apodictiſch. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels würde ich conſtruiren, d. i. *a priori* in der Anſchauung geben, und auf dieſem Wege eine ſynthetiſche, aber rationale oder von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniſs bekommen; den transſcendental-philoſophiſchen Begriff einer Realität kann ich nur durch ſeine Merkmale, Empfindung in Raum und Zeit denken, und er iſt nur darum ſelbſt etwas reelles und nicht ſchimäriſches, weil er die nothwendige Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, daſs nehmlich ohne ihn kein Inhalt der empiriſchen Anſchauungen gedacht werden könnte, und alſo die Vorſtellung eines Erfahrungsgegenſtandes gar nicht möglich wäre. Eben ſo kann ich den Begriff der Urſache nicht conſtruiren, weil der Begriff eine Regel enthält, wie die Wahrnehmungen nothwendig verknüpft werden. Wahrnehmungen ſind aber keine reinen Anſchauungen, und laſſen ſich *a priori* nicht geben, folglich läſst ſich auch der Begriff Urſache, durch welchen bloſs Wahrnehmungen verknüpft werden, gar nicht conſtruiren. Dem empiriſchen Begriff des Goldes werde ich die Materie, welche unter dieſem Namen vorkömmt, beifügen, und auf ſolche Weiſe eine ſynthetiſche, aber empiriſche, d. i. bloſs eine aus Erfahrung entſprungene Erkenntniſs bekommen (C. 749.).

15. Wir haben alſo einen doppelten Vernunftgebrauch, obwohl durch den einen ſowohl, als durch den

andern allgemeine und nothwendige Erkenntniſs, d. i. Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird:

a. den Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder den philoſophiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Materie oder ihrem Inhalt nach, das iſt nicht die Anſchauung, ſondern die Empfindung, unter nothwendige und allgemeine Begriffe, z. B. Urſache und Wirkung, gebracht werden. Durch dieſe Begriffe *a priori* haben wir keinen Gegenſtand *a priori*, ſie enthalten weiter nichts, als die unbeſtimmten Begriffe der nothwendigen Verknüpfung (Syntheſis) möglicher Empfindungen, z. B. der Begriff Urſache läſst ſich nicht *a priori* conſtruiren, und bezeichnet nur, daſs alle Wahrnehmung durch ihn verknüpft werden muſs, weil ſonſt Erfahrung und Schein in der Folge der Dinge nicht zu unterſcheiden wäre. Die Syntheſis iſt übrigens dadurch noch nicht beſtimmt, daſs ich ſie mir denke, ſondern das wird ſie erſt durch ſinnliche Eindrücke, wodurch die Empfindungen entſtehen, welche durch jene Syntheſis verknüpft und ſo als Urſachen gedacht werden.

b. den Vernunftgebrauch durch Conſtruction der Begriffe, den mathematiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Form, d. i. nicht der Empfindung, ſondern der Anſchauung nach, wirklich allgemein, und doch in einem einzelnen Dinge, dargeſtellt werden. Durch dieſe Conſtruction der Begriffe ſchaffen wir uns im Raum und in der Zeit die Gegenſtände ſelbſt, es ſei nun Geſtalt, wie in der Geometrie, oder Dauer, wie in der Chronometrie, oder Gröſse überhaupt, wie in der Arithmetik. Das iſt ein Vernunftgeſchäft, durch Conſtruction der Begriffe, und heiſst mathematiſch. (M. I. 870. C. 751. f.).

16. Um ſich nun zu erklären, wie die bekannte Wolfiſche Anwendung der mathematiſchen Methode in der Philoſophie nothwendig miſsglücken muſste, darf man nur bemerken, daſs keine andern Begriffe definirt werden können, als diejenigen, welche man conſtruiren kann. Ich habe dieſes deutlich zu zeigen geſucht in dem Artikel Begriff 11 — 13. Die mathematiſchen

Begriffe ſind darum einer Definition fähig, weil ſie eine willkührliche Zuſammenſetzung von Vorſtellungen enthalten, die doch *a priori* conſtruirt, d. i. zu denen der Gegenſtand wirklich durch reine Anſchauung vermittelſt der Einbildungskraft gegeben werden kann. Denn wenn ich einen gleichſeitigen Triangel definiren will, ſo iſt mir das darum möglich, weil ich mir die Möglichkeit einer ſolchen willkührlichen Verknüpfung (Syntheſis) dreier gleichen geraden Linien, vermittelſt der Conſtruction im Artikel: Acroamatiſch 1. *a priori* ſinnlich darſtellen (conſtruiren) kann. Da nun dieſe Conſtructionen *a priori* nur in der Mathematik möglich ſind, ſo kann auch nur dieſe Wiſſenſchaft Definitionen haben. Die Philoſophie hat nur Expoſitionen oder Erörterungen, Auseinanderſetzungen der in ihren Begriffen enthaltenen Merkmale, ſ. Begriff, 12. Dieſe ergeben ſich aber nicht eher, als wenn man den Begriff gänzlich entwickelt, und alles, was von ihm zu merken iſt, unterſucht hat, und können daher unmöglich an der Spitze, ſondern erſt am Ende der Unterſuchung ſtehen. Die Definitionen hingegen ſind willkührlich gemacht, und die Sicherheit, daſs der Gegenſtand, den man ſich denkt, kein Hirngeſpinſt ſei, wird durch die Conſtruction bewährt; folglich können ſie ſehr wohl an der Spitze der Unterſuchung ſtehen. Von empiriſchen Begriffen giebt es gar nur Explicationen, d. i. Aufzählung der vorzüglichſten Merkmale, um nur den Gegenſtand möglichſt von andern zu unterſcheiden, wenn er etwa nicht kann vorgezeigt werden, als in welchem Fall alle Erklärung ſehr überflüſsig ſeyn würde, ſ. Begriff 11. Begriffe von ſolchen empiriſchen Gegenſtänden, die wir ſelbſt machen, ſind nur der Declarationen fähig, ſ. Begriff 13. Im Deutſchen haben wir für alle dieſe Ausdrücke nichts weiter als das Wort Erklärung. Kant meint, man müſſe daher nicht ſo ſtrenge mit dem Gebrauch des Worts Definition ſeyn wollen, und allenfalls die Expoſitionen auch wohl philoſophiſche Definitionen, die mathematiſchen Erklärungen aber mathematiſche Definitionen nennen. Sollte es aber nicht beſſer ſeyn, hier-

in die gröſste Strenge auszuüben, und ohne alle Nachſicht jedem beſtimmten Begriff auch ſeinen beſtimmten Namen zu geben, damit auf einmal dem Unweſen der Verwechſelung der Begriffe in Wahrheiten von ſolcher Wichtigkeit ein Ende gemacht würde? Erklärung iſt das Wort, welches das Geſchlecht (*genus*) bezeichnet, Expoſition und Definition ſind Arten (*ſpecies*) der Erklärung. Die Expoſition erklärt Begriffe *a priori*, welche nicht willkührlich gemacht werden, ſondern durch die Operationen der obern Seelenvermögen entſtehen; dieſe Erklärung iſt aber nur durch logiſche Zergliederung des Begriffs möglich, bei der ich nie apodictiſch gewiſs bin, ob ich ſie auch bis zur Vollſtändigkeit getrieben habe. Die Definitionen hingegen erklären nicht bloſs den Begriff, ſondern erzeugen ihn mit ſeinem Gegenſtande ſelbſt *a priori*, indem ſie eine willkührliche Verknüpfung von Vorſtellungen durch Conſtruction zu Stande bringen. Die Definition iſt nichts anders als die Conſtruction ſelbſt, und dieſe iſt die Erzeugung des Gegenſtandes. So definirt der Mathematiker alſo eigentlich noch nicht, wenn er eine bloſse Namenerklärung giebt, wie die Erklärungen ſind, die an der Spitze der Euklidiſchen Bücher unter dem Namen der Definitionen aufgeführt ſind; ſondern dadurch, daſs er durch die Conſtruction zeigt, wie ſein Gegenſtand entſteht, und dann ſagt, dieſen Gegenſtand nenne ich ſo und ſo. Wenn ſich z. B. ein rechtwinklichter Triangel um ſeinen Katheten herumbewegt, ſo entſteht ein mathematiſcher Cörper, welcher ein Kegel heiſst. Dies iſt eine wahre Definition, die durch die Conſtruction, das Herumbewegen des Triangels um den Katheten, ihren Gegenſtand urſprünglich erzeugt, und alſo auch den Begriff deſſelben ſelbſt macht (C. 758.).

17. Die Conſtruction macht es auch nur allein in der Mathematik möglich, Axiomen zu haben, wie im Artikel: Axiomen ausführlich gezeigt worden iſt.

18. Die Conſtruction macht ferner auch nur allein die Mathematik der Demonſtrationen fähig, wie in

dem Artikel: Acroamatifch gezeigt worden ift. Da ich in jenem Artikel das geometrifche Verfahren zu demonftriren deutlich gezeigt habe, fo will ich hier nur das Verfahren der Algebra für diejenigen, die keine Kenner derfelben find, und fich von ihren Demonftrationen gern einen Begriff machen möchten, an einem Beifpiel zeigen. Die Algeber oder Algebra lehret nehmlich unbekannte Gröfsen aus gegebenen Bedingungen durch Gleichungen finden. Die unbekannten Gröfsen werden in derfelben mit den letzten Buchftaben des kleinen lateinifchen Alphabets x, y, z bezeichnet. Die gegebenen Bedingungen find die angegebenen Vorausfetzungen von der Art, wie die unbekannte Gröfse mit andern bekannten oder unbekannten verknüpft, und fo durch fie beftimmt ift. Die Gleichung ift ein doppelter Ausdruck für einerlei Gröfse. Wenn z. B. Jemand aufgäbe, man follte eine unbekannte Gröfse finden, d. h. fie entdecken, welche unter der Bedingung, dafs fie fünf mal genommen werde, der Zahl 35 gleich fei; fo

a. wird die unbekannte Gröfse, welche entdeckt oder gefunden werden foll, mit x bezeichnet;

b. find die gegebenen Bedingungen, fie foll

α. mit 5 multiplicirt werden, welches dadurch bezeichnet wird, dafs man 5 und x ohne alle Zeichen neben einander fetzt, 5x;

β. das Product oder die Gröfse, welche heraus kömmt, wenn man x mit 5 multiplicirt, foll fo grofs als 35 feyn; diefe Gleichheit wird durch zwei parallele Striche zwifchen den beiden gleichen Gröfsen bezeichnet, $5x = 35$.

c. haben wir nun eine Gleichung oder einen doppelten Ausdruck für einerlei Gröfse, nehmlich

$$5x = 35.$$

Aus diefer Gleichung wird nun die unbekannte Gröfse x, die hier zwar in einem Zeichen vor uns ftehet, als kennten wir fie fchon, aber eigentlich uns noch ganz unbekannt ift, fo entdeckt. Man fucht es dahin zu bringen, dafs die unbekannte Gröfse ganz allein auf der einen Seite, und alle bekannten Gröfsen auf der andern Seite des Gleichheitszeichens (=) zu ftehen kom-

men. Dieſs iſt nun in unſerm vorliegenden Beiſpiele bloſs dadurch möglich, daſs wir auf beiden Seiten mit der Zahl 5 dividiren, denn alsdann muſs

erſtens, was auf beiden Seiten ſtehet, einander immer noch gleich bleiben, welches ein Grundſatz iſt, der unmittelbar einleuchtet; wenn von zwei ganz gleichen Gröſsen die eine in eben ſo viel gleiche Theile getheilt wird, als die andere, ſo kann ich mir unmöglich vorſtellen, daſs die Theile der einen Gröſse gröſser oder kleiner ſind, als die Theile der andern;

zweitens, muſs auf der Seite, wo 5x ſtehet, nothwendig x übrig bleiben, denn 5x iſt x fünf mal genommen, theile ich dieſe Gröſse 5x nun wieder in fünf Theile, ſo bekomme ich wieder x, alſo wird, wenn die Diviſion der 35 mit 5 ſo bezeichnet wird, $\frac{35}{5}$, die Gleichung nun ſo ausſehen:

$$x = \frac{35}{5}$$

5 iſt aber 7 mal in 35 enthalten, alſo ſieht die Gleichung nun ſo aus

$$x = 7.$$

d. h. die unbekannte Gröſse iſt die Zahl ſieben, welches auch ganz richtig iſt, denn wenn ich, der einen gegebenen Bedingung b, α gemäſs, 7 mit 5 multiplicire, ſo bekomme ich die Zahl 35, welches die andere gegebene Bedingung b, β war.

Die Algeber würde freilich eine elende, armſelige Wiſſenſchaft ſeyn, wenn alle ihre Aufgaben ſo leicht wären, als die in unſerm Beiſpiel, die von Jedermann durch ein leichtes Nachdenken aufgelöſet werden kann. Allein ich habe, um kurz zu ſeyn, und nicht die ganze Algeber hier vortragen zu dürfen, dieſes leichte Beiſpiel wählen müſſen. Die gezeigte Behandlung der Gleichung, um zu bewirken, daſs die unbekannte Gröſse auf der einen Seite allein ſtehe, und bloſs bekannte Gröſsen $\frac{35}{5}$ auf der andern Seite ſich befinden, heiſst die Reduction. Durch dieſe Reduction bringt nun, wie wir geſehen haben, die Algeber die Wahrheit zuſamt dem Beweiſe hervor. Denn da dieſe Reduction nach bewieſenen allgemeinen Regeln geſchiehet, ſo bedarf es bei derſelben weiter keines Beweiſes, und da-

her fallen bei dem Algebraiften alle die vielen Worte und Vorftellungen weg, mit welchen wir, wegen des bei meinen Lefern vorausgefetzten Mangels an Kenntnifs der in der Algebra demonftrirten Regeln, die Wahrheit der Reduction zeigen mufsten. Diefe Reduction ift alfo jedesmal der Beweis felbft. Dies ift nun keine geometrifche Conftruction durch Linien, Ebenen oder Cörper, fondern eine characteriftifche Conftruction, durch die Charactere oder Zeichen

a. des Unbekannten, x;

b. der Multiplication, die Zufammenftellung 5x;

c. der Gleichheit, durch das Gleichheitszeichen =;

d. der Divifion, durch das Divifionszeichen, den Strich, der zwifchen zwei Gröfsen, die über einander ftehen, gemacht wird, $\frac{35}{7}$.

An diefen Zeichen legt man nun in der Algeber die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältniffe der Gröfsen zu einander, in der Anfchauung dar. Denn erft fchaueten wir das Verhältnifs, dafs fünf mal x fo grofs als 35 fei, in feinen Zeichen,

$$5x = 35$$

an, dann fchaueten wir, dadurch, dafs wir auf beiden Seiten mit 5 dividirten, das neue Verhältnifs, dafs x fo grofs als 35 mit 5 dividirt fei, in feinen Zeichen,

$$x = \frac{35}{5}$$

an; endlich fchaueten wir das Verhältnifs, das wir eigentlich fuchten, dafs x fo grofs als 7, d. i. die Gröfse 7 felbft fei, in feinen Zeichen

$$x = 7$$

an. Wir wollen bei diefem Exempel, das, wie gefagt, jeder durch ein leichtes Nachdenken ohne Algeber ausrechnen kann, nicht auf das Hevriftifche fehen, oder auf die Kunft, wie das Unbekannte fo leicht gefunden wird; zumal da hier davon nicht die Rede feyn kann. Nur das wollen wir noch bemerken, wie fehr es hier in die Augen fällt, dafs alle unfre vorhergehenden Schlüffe, wodurch x nach und nach gefunden wird, dadurch vor Fehlern gefichert werden, dafs jeder derfelben in obigen drei Anfchauungen vor Augen geftellt wird, die nach allgemeinen demonftrirten Regeln conftruirt worden (C. 762.),

19. Daſs ein Satz aus der Conſtruction der Begriffe, aus welchen er beſteht, erkannt wird, macht ihn zu einem mathematiſchen Satze, oder zu einem Mathema. Wird hingegen ein ſynthetiſcher Satz, d. i. ein ſolcher, deſſen Wahrheit nicht aus der bloſsen Entwickelung des Subjects hervorgeht, aus bloſsen Begriffen erkannt, ſo iſt er dogmatiſch, und heiſst ein Dogma, ſ. Apodictiſch, 5. Dies iſt auch dem Sprachgebrauch vollkommen gemäſs; denn man wird den geometriſchen Satz, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, gewiſs nicht ein Dogma nennen, ſondern es iſt ein Mathema; hingegen iſt der Satz: die Seele iſt unſterblich, kein Mathema, ſondern ein Dogma (C. 764.).

20. Endlich iſt noch zu bemerken, daſs ſo wie die reine Conſtruction die ſchematiſche genannt werden kann, ſo kann man die empiriſche auch die techniſche, oder zur Kunſt gehörige nennen. Die letztere verdient den Namen der Conſtruction nur uneigentlich, weil ſie nicht zur Wiſſenſchaft, wie die reine Conſtruction zur Mathematik, ſondern zur Kunſt gehört. Daher verſteht auch Kant in ſeinen critiſchen Werken unter Conſtruction immer die reine Conſtruction, ohne daſs er das Prädicat rein hinzuſetzt. Die techniſche Conſtruction kann man noch eintheilen in die geometriſche und mechaniſche. Die geometriſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch Zirkel und Lineal gemacht wird, um die Schemate oder reinen Anſchauungen der Geometrie dem Auge durch ein bleibendes Bild, wie in Fig. 2. den gleichſeitigen Triangel, darzuſtellen. Die mechaniſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch andere Werkzeuge, als Cirkel und Linie gemacht wird; ſo kann man die übrigen Kegelſchnitte auſser dem Cirkel, nehmlich die Ellipſe, Parabel und Hyperbel oder die krummen Linien Fig. 4. 5. 6. durch gewiſſe Inſtrumente zeichnen, welches ſie mechaniſch conſtruiren heiſst (E. 13.*).

21. Die Geometrie, dieſe reine, und eben darum erhabene Wiſſenſchaft, ſcheint ſich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn ſie geſteht, daſs ſie zwei Werk-

zeuge zur Conſtruction ihrer Begriffe braucht. Wenn es auch nur zwei ſind, ſo ſind es doch immer Werkzeuge, und ihre Conſtruction ſcheint dadurch mechaniſch zu werden. Dieſe Werkzeuge ſind nehmlich Cirkel und Lineal, und ſie nennt jede Conſtruction, die durch dieſe beiden Werkzeuge allein geſchieht, geometriſch. Zur Conſtruction der Begriffe in der höhern Geometrie, z. B. um Hyperbeln und Ellipſen darzuſtellen, werden ſchon zuſammengeſetzte Werkzeuge, d. i. Maſchinen gebraucht, und darum heiſst die Conſtruction derſelben durch ſolche Werkzeuge mechaniſch. Allein, die geometriſche Conſtruction ſoll nur zum Bilde des Schema dienen. Durch Cirkel und Lineal können dieſe Schemate nie mit vollkommener Präciſion oder Genauigkeit gemacht werden, die Bilder, die durch ſie conſtruirt werden, ſollen nur jene Schemate bedeuten, die kein Inſtrument hervorbringen kann (B. I. 547.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 221. f. — 4. S. 271. — Methodenl. I. Hauptſt. I Abſchn. S. 741. f. — I. S. 745. ff. — 1. S. 758. — 2. S. 760. ff. — 3. S. 762 ff.

Deſſ. Proleg. §. 7. S. 49.

Deſſ. Ueber eine Entdeck. I. Abſchn. S. 10. 12. f. *)

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre I. Hauptſt. Erkl. 4. ff. S. 13. ff.

Contemplativ,

beſchaulich, *contemplativum*, *contemplativ*. Dieſes Prädicat legt Kant dem Geſchmacksurtheil bei, und verſteht darunter, daſs es indifferent in Anſehung des Daſeyns eines Gegenſtandes, nur die Beſchaffenheit deſſelben mit dem Gefühl der Luſt und Unluſt zuſammenhält. Das Geſchmacksurtheil ſagt nehmlich gar nicht aus, daſs man wünſcht, den Gegenſtand zu beſitzen; daſs alſo der Gegenſtand vorhanden iſt, das iſt dem Geſchmack indifferent oder gleichgültig. Aber das Beſchauen des Gegenſtandes, wenn es da iſt, iſt dem Geſchmack nicht einerlei; denn das Geſchmacksurtheil erklärt eben das Beſchauen für ein ſolches, welches das Gefühl der Luſt erweckt.

Dieses Beschauen oder diese **Contemplation** ist auch gar nicht auf Begriffe gerichtet, d. i. man kann nicht etwa einen Begriff angeben, vermöge dessen derjenige Gegenstand, der unter ihn subsumirt werden könnte, jederzeit Lust oder Unlust verursachen müsste. Doch diese Eigenschaft der Geschmacksurtheile wird bei dem Worte: **Geschmacksurtheil** umständlich auseinander gesetzt werden (U. 14.).

Continuität,

Stetigkeit, *continuitas*, *continuité*. Die **Eigenschaft der Grössen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist.** So sind Raum und Zeit stetige Grössen (*quanta continua*), denn der Raum bestehet nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, beide nicht aus einfachen Theilen, (M. I. 248.) s. **Absprung**.

2. **Markus Herz** hat (Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, S. 49. ff.) die Continuität der Zeit gut erklärt, und den Einfluss gezeigt, welchen dieselbe auf die sinnliche Erkenntniss hat, deren Bedingung die Zeit ist. Die Zeit kann nie so gänzlich aufgelöset werden, dass es bestimmte Puncte derselben gäbe, bei denen wir stehen bleiben müssten. Die Augenblicke sind nicht etwa einfache Theile der Zeit, sondern ein jeder Augenblick ist eine Grenze zwischen dem vorhergehenden und unmittelbar darauf folgenden Zeittheile. Da wir uns nun alle Veränderung in einer Reihe auf einander folgender Zeittheilchen (die man ihrer geringen Grösse wegen auch wohl **Augenblicke** nennt) vorstellen müssen, so ist uns das Gesetz der Continuität nothwendig. Wir müssen uns nehmlich die Reihe der Veränderungen in einer mit ihr parallelgehenden Reihe von unendlich vielen Zeittheilchen denken, folglich müssen wir uns in jener Reihe von Veränderungen jeden Punct als **stetig** oder **fliessend** vorstellen, d. h. jede noch so kleine Veränderung bestehet wieder eben so aus unzähligen noch kleinern Veränderungen, als das Zeittheilchen, worin sich jene ereignet, aus unzähligen noch kleinern Zeittheilchen.

3. Das metaphyſiſche Geſetz der Stetigkeit, (*lex continui ſ. continuitatis*, das Leibnitz zuerſt entdeckt hat), lautet ſo: alle Veränderungen ſind ſtetig oder in einem Fluſs begriffen (*mutationes omnes ſunt continuae ſ. fluunt*), d. h. entgegengeſetzte Zuſtände folgen nicht auf einander, auſser vermittelſt einer Zwiſchenreihe verſchiedener Zuſtände. Ein Licht leuchtet z. B. anfänglich nur dunkel, bald aber dreimal ſo helle wie vorher; das iſt aber nicht möglich durch einen Sprung, ſondern zwiſchen dem Dunkelleuchten und dem dreimalHellerleuchten giebt es noch eine unendliche Menge Zwiſchenzuſtände, welche das Leuchten des Lichts alle durchlaufen muſs, ehe es dreimal ſo helle leuchten kann, als vorher, es muſs erſt zweimal ſo helle leuchten $2\frac{1}{4}$, $2\frac{1}{2}$ mal und ſo fort. Denn zwei entgegengeſetzte Zuſtände (das ſchwache und dreimal ſtärkere Leuchten) ſind nur in verſchiedenen Zeitpuncten, zwiſchen dieſen liegt aber allemal eine Zeit, welche vermittelſt der Veränderungen aus einem Zuſtande in den andern durchlaufen werden muſs, weil in dieſer Zeit das Licht nicht mehr ſo ſchwach und auch nicht ſo ſtark leuchtet, als in den Augenblicken, welche die Grenzen der Zeit zwiſchen jenen Augenblicken machen.

4. Käſtner wendet (höhere Mechanik. III. Abſchn. §. 183.) das Geſetz der Stetigkeit auf die Bewegung an. Ein Cörper, der reflectirt (von einem andern zurückgeworfen) wird, ändert ſeine vorige Richtung nicht plötzlich in die entgegengeſetzte Richtung. Seine Geſchwindigkeit nach der erſten Richtung wird immer geringer und geringer, verſchwindet endlich, und verwandelt ſich endlich in eine Geſchwindigkeit nach der entgegengeſetzten Richtung. So geht jede Veränderung allemal durch unendlich kleine Stufen, davon in der Geometrie der Gang eines Puncts in einer krummen Linie ſchon ein Beiſpiel iſt. Nur bei völlig harten Cörpern fände dieſes Geſetz der Stetigkeit nicht ſtatt (Käſtner, 184.), daher auch völlig harte Cörper in der Erfahrung unmöglich ſind. Giebt es aber keine harten Cörper, ſo müſſen auch die Cörper ohne Ende theilbar, d. i. dem Geſetze der Stetigkeit unterworfen ſeyn (Käſtner 185.). Denn ſonſt würden die Theilchen

jedes Cörpers, auf die man zuletzt käme, doch Atomen von unveränderlicher Härte feyn. Newton ftellte fich vor, jede Art von Materie müffe aus einer eigenen Gattung unveränderlicher Theilchen beftehen, daher diefe Materien immer einerlei Eigenfchaften behielten.

5. Die Stetigkeit und daraus folgende unendliche Theilbarkeit der Materie macht aber diefe Vorftellung Newtons unmöglich. Im Artikel: Atomiftik ift die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche bewiefen worden; da nun die unendliche Theilbarkeit der Materie bewiefen ift, fo folgt, dafs das Gefetz der Stetigkeit feine Richtigkeit habe, dafs es keine abfolut harten Cörper, oder Theilchen diefer Cörper geben kann, und folglich auch keine plötzlichen Veränderungen der Gefchwindigkeit und Richtung. Hierbei wird es alfo ganz unnöthig, noch ferner Unterfuchungen über das Verhalten abfolut harter Cörper bei der Bewegung anzuftellen, weil diefe Vorftellungen felbft gegen die Gefetze unfers Erkenntnifsvermögens und die Erzeugungen der productiven Einbildungskraft (Bildungsvermögens der Anfchauungen) find.

6. Schon Euler (Käftner, 186.) fahe den Widerfpruch zwifchen dem Gefetze der Stetigkeit und vollkommen harten Cörpern als einen Beweis der unendlichen Theilbarkeit der Materie an; allein Käftner zeigt, nach dem P. Boscowich, dafs fich diefer Widerfpruch dadurch heben laffe, wenn man fich vorftelle, dafs auch bei dem Stofse harter Cörper die Gefchwindigkeiten fich nach dem Gefetze der Stetigkeit ändern, welches aber nicht möglich ift, weil die zurücktreibenden Kräfte nicht eher wirken können, als bei der Berührung.

7. Käftner vermifste (187) einen Beweis für die ftrenge Allgemeinheit des Gefetzes der Stetigkeit. Vor Kant gab es nur einen Beweis für die comparative Allgemeinheit diefes Gefetzes, nehmlich durch Induction, aus allen bekannten unzähligen Fällen in der Natur. Käftner erinnerte daher fehr richtig, dafs man darum noch nicht berechtigt fei, diefes Gefetz auf alles zu erftrecken, alfo auch auf dasjenige, wovon es noch keine Erfahrung gebe oder geben könne. Der Mathematiker begnügt

ſich nie mit einer ſolchen empiriſchen Allgemeinheit, welche bloſs ausſagt: ſo iſt es bisher immer befunden worden. Dieſes Geſetz der Stetigkeit giebt nun Käſtner (188) vollkommen zu bei krummen Linien, bei ihnen verändert ſich die Richtung ſtets nach dieſem Geſetze. Es iſt bei einer krummen Linie nie ein plötzlicher Uebergang aus einer Richtung in die andere, durch einen Sprung, ſondern der Uebergang aus einer Richtung in die andere gehet durch alle mögliche Richtungen, welche zwiſchen den beiden Richtungen liegen, und man kann nach allen dieſen Richtungen Tangenten an die krumme Linie legen.

8. Wenn wir uns aber geradlinigte Figuren vorſtellen, fragt Käſtner, kann da das Geſetz der Stetigkeit auch beibehalten werden? Iſt es ſchlechterdings unmöglich, daſs ein Punct ſeinen Weg plötzlich ändert, ſo kann kein Punct in dem Umfange eines Vierecks oder Dreiecks herumgehen. Wenn alſo, ſchlieſst Käſtner, das Geſetz der Stetigkeit in der Geometrie ſo groſse Ausnahmen leidet, ſo kann dieſes ſchon einen Zweifel erregen, ob es auch in der Mechanik ganz allgemein ſei; und dieſen Einwurf hat er aus der neuen ſehr verbeſſerten und vermehrten Ausgabe der höhern Mechanik (1793) nicht weggelaſſen.

9. Kant demonſtrirte nun (S. III. §. 14.) ſchon im Jahre 1770, daſs wirklich kein Punct ununterbrochen in dem Umfange eines Dreiecks herumgehen kann; oder daſs die ſtetige Bewegung eines Puncts nach allen Seiten eines Triangels unmöglich iſt. Käſtner hat in der neuen Ausgabe der Mechanik dieſer Demonſtration nicht erwähnt, ſie muſs ihm daher entweder nicht bekannt geworden, oder nicht ſtringent geweſen ſeyn. Hier iſt dieſe Demonſtration. Die Buchſtaben A, C, B mögen die drei Winkelpuncte eines geradlinigten Dreiecks (Fig. 2) andeuten, in dem ſich ein Cörper bewegen ſoll; ſo hat der Körper, wenn er von A nach C kömmt, in C die Richtung AC. Wenn er nun von C nach B gehen ſoll, ſo muſs er in C zugleich die Richtung CB an-

nehmen; da nun diese Bewegungen sich zum Theil einander aufheben, so kann der Körper C die beiden Richtungen nicht zu gleicher Zeit haben. Es müssen also zwei verschiedene Augenblicke seyn, in welchen der Cörper jene beiden Richtungen hat, zwischen zwei Augenblicken liegt aber eine Zeit, folglich muss der Cörper alle Richtungen durchgegangen, und da beide Richtungen entgegengesetzt sind, auch eine Zeit in Ruhe gewesen seyn. Folglich ist die Bewegung unterbrochen, und kann nicht stetig gewesen seyn.

10. Wir können nun den Begriff der Continuität oder Stetigkeit, nachdem wir dieses vorangeschickt haben, und damit zugleich Kants Vortrag darüber, erläutern, und so die Untersuchung dessen, was eigentlich das Gesetz der Stetigkeit gebietet, vollenden. Raum, Zeit, Veränderung sind stetige Grösen, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen, nehmlich Puncten, Augenblicken und Zuständen einzuschliesen; jeder Theil derselben, wäre er auch unendlich klein, ist selbst wiederum ein Raum, eine Zeit, eine Veränderung. Der Raum selbst besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, die Veränderung aus Veränderungen. Puncte, Augenblicke und Zustände sind nur Grenzen, d. i. blose Stellen ihrer Einschränkung; zu jeder Linie gehören wenigstens zwei Puncte, zu jeder Zeit zwei Augenblicke, zu jeder Veränderung zwei Zustände, die sie begrenzen. Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus blosen Stellen kann weder Raum, noch Zeit, noch Veränderung zusammengesetzt werden. Das Gesetz der Stetigkeit verbietet nun, zwei Puncte im Raum oder in der Zeit als die nächsten zu betrachten, so dass zwischen beiden weder Raum noch Zeit wären, die weiter keine Puncte enthielten; und, der Sache, die verändert wird, aus einem Zustande in den andern überzugehen, ohne durch Zwischenzustände durchzugehen. Man kann dergleichen Grösen auch fliesende nennen, weil die Verbindung (Synthesis

der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt (C. 212. Kästner 189).

11. Das Gesetz der Continuität aller Veränderung ist auch erklärt im Artikel: Analogie der Ursache und Wirkung, 13 — 16 (M. I. 299. C. 254). Der Grund dieses Gesetzes ist also: dass weder der Raum, noch die Zeit, noch die Erscheinungen und ihre Veränderungen in Raum und Zeit, aus Theilen bestehen, die die kleinsten sind. Um aber aus einem Raum in den andern, aus einer Zeit in die andere, aus einem Zustande in den andern überzugehen, muss man durch alle diese Theile durch. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, d. i. dessen, was Raum und Zeit erfüllt, und auch des Formalen der Erscheinung, d. i. in der Grösse der Zeiten und des Raums, endlich der Veränderungen derselben, der kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin von dieser noch gar nichts war, durch unendlich viele Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen o und a, wenn man nehmlich unter a den Anfangspunct der Veränderung versteht, oder denjenigen Zustand, aus welchem das Ding in den Zustand b übergehet, und in welchem noch Nichts von dem neuen Zustande vorhanden war.

12. Zwischen zwei Zuständen giebt es also immer einen mittlern Zustand, oder einen Unterschied zwischen beiden Zuständen, und zwischen diesem mittlern Zustande und dem vorhergehenden muss wiederum ein mittler Zustand seyn. Jeder Unterschied zwischen zwei solchen nächsten Zuständen lässt sich angeben, so lange sich noch zwei verschiedene Zustände angeben lassen; also muss ihre Menge grösser seyn, als jede gegebene Menge, wenn diese Unterschiede endlich verschwinden oder sich nicht mehr angeben lassen sollen. Ehe sich eines Cörpers Geschwindigkeit a in b verwandelt, muss sie sich in u, deren Grös-

ſe zwiſchen a und b fällt, verändern. Die Geſchwindigkeit u kann der Körper aber nicht eher bekommen, als bis er die Geſchwindigkeit v erhalten hat, deren Gröſse zwiſchen a und u fällt; die Geſchwindigkeit v nicht eher, als bis er die Geſchwindigkeit w erhalten hat, die zwiſchen a und y fällt u. ſ. w., und ſo ſtehet die Reihe der Zuſtände ſo:

a . . . w, v, u b.

aber auch zwiſchen w und v, und zwiſchen v und u liegen noch Gröſsen der Geſchwindigkeit, die der Körper durchläuft. In der Analyſis des Unendlichen drückt man daher die beiden nächſten Geſchwindigkeiten durch v, und v + dv aus. Wächſt oder nimmt die Geſchwindigkeit ab, ſo verſtehet man unter v + dv ſie habe in dem nächſten Augenblick um etwas, aber doch um weniger als jede Gröſse, die ſich angeben läſst, zugenommen oder abgenommen, welches Wachsthum mit dv, welches man das **Differential** von v nennt, bezeichnet wird (**Käſtner** 189).

13. Wenn **mittlerer** Zuſtand ſo viel heiſst, ſagt **Käſtner**, als ein Zuſtand, in den etwas kommen muſs, ehe es aus einem vorhergehenden in einen folgenden kommen kann, ſo räume ich willig ein, daſs jede Veränderung durch einen oder mehrere ſolche mittlere Zuſtände geſchieht. Die Raupe zeigt ſich als Puppe, ehe ſie als Schmetterling fliegt. Die Speiſen, die wir zu uns nehmen, ſind erſt Chylus, dann Blut, dann erſt werden ſie Fleiſch und Knochen. Das heiſst aber nichts weiter, ſagt **Käſtner**, als, in der Natur iſt Ordnung und Zuſammenhang. Aber daſs dieſer mittleren Zuſtände unzählig viel ſeyn müſſen, davon giebt die **Erfahrung** mir keinen Beweis; denn, daſs ihrer oft ſo viel ſind, daſs wir ſie zu zählen ermüden, daſs, wie **Haller** ſagt,

ihre Grenze ſchwimmt und in einander flieſst,

beweiſet nur, daſs es uns ſo **vorkömmt**, nicht daſs es ſo **iſt** (**Käſtner** 190).

14. **Käſtner** fragt: läſst ſich denn dieſes Geſetz aus Begriffen beweiſen? Muſs immer zwiſchen zwei Zuſtänden ein andrer ſeyn, der ſich von jedem der beiden Zuſtände noch weniger unterſcheidet, als ſie ſich beide

von einander unterfcheiden? Können fich zwei auf einander folgende Zuftände nicht von einander unterfcheiden, ohne dafs man darum einen Zwifchenzuftand einfchieben kann? Käftner will durch einen Scherz zeigen, dafs fich nach dem Gefetze der Stetigkeit nicht beffer begreifen laffe, wie ein Zuftand aus dem andern entftehe, als ohne daffelbe; denn auf die Frage, wie entftehet ein Zuftand aus dem andern, bekomme man immer nur zur Antwort: durch einen mittlern (Käftner 191).

15. Kant antwortet: der Augenfchein beweifet zwar fchon, dafs diefes Gefetz wirklich und richtig fei, es mufs aber doch gezeigt werden, wie es *a priori* möglich fei. Weil es nehmlich fo mancherlei ungegründete Anmafsungen der Erweiterung unfrer Erkenntniffe durch reine Vernunft giebt, fo mufs man ohne Deduction nichts dergleichen glauben und annehmen. Möchte man alfo gleich glauben, man könne der Frage, wie ift das Gefetz der Stetigkeit *a priori* möglich, überhoben feyn, fo mufs es doch zum allgemeinen Grundfatze angenommen werden, bei allen Behauptungen durch reine Vernunft durchaus mifstrauifch zu feyn, und in Sachen der reinen Vernunft ohne Document nichts, felbft auf die klärften dogmatifchen Beweife, zu glauben (M. I. 300. C. 254. f.).

16. Aller Zuwachs des empirifchen Erkenntniffes ift ein Fortgang in der Zeit. Diefer Fortgang in der Zeit beftimmt alles, und ift an fich felbft durch nichts weiter beftimmt, d. i. die Theile deffelben find nur in der Zeit und durch die Synthefis derfelben gegeben. Die Zeit ift nun eine continuirliche Gröfse, alfo mufs die Wahrnehmung, welche die Zeit beftimmt, auch continuirlich oder ftetig erzeugt werden. Durch das Gefetz der Stetigkeit fagen wir alfo nun, wie unfere Apprehenfionen befchaffen feyn müffen (M. I. 301. C. 255. f.).

17. Ein transfcendentaler Realift, oder ein folcher, der die Erfcheinungen für Dinge an fich hält, kann das Gefetz der Stetigkeit freilich nicht erklären. Indeffen hat Käftner dennoch verfucht (192), den Uebergang aus einem Zuftande in den andern ohne das Gefetz der Stetigkeit begreiflich zu machen. Ein Zuftand, fagt er, entfteht aus dem andern, wie ein Sohn vom Vater.

Auch müſsten bei unendlich kleinen Veränderungen doch endlich unendlich kleine Sprünge angenommen werden (Käſtner 192).

18. Man kann hierauf antworten: die Reihe der Väter und Söhne iſt nicht ſtetig, ſondern die Entſtehung des Sohnes vom Vater. Die Schwierigkeit mit den unendlich kleinen Sprüngen aber findet nur dann ſtatt, wenn man die ſtetige Gröſse ſchlechterdings in discrete Gröſsen, oder ſolche zerlegen will, die nicht mehr ſtetig ſeyn ſollen, welches unmöglich iſt. Man muſs ſich bei einer ſtetigen Gröſse nicht den Uebergang aus einer Stelle in die andere durch Theilung (oder Sprungweiſe) denken wollen, welches dem Verſtande, der bloſs Einheit, Vielheit und Allheit, aber nicht die ſinnliche Anſchauung der Continuität kennt, unmöglich iſt; ſonſt entſtehen alle die Schwierigkeiten, womit die Skeptiker die Bewegung zweifelhaft machen wollten, ſ. Bewegung. Sondern man muſs ſich die Erzeugung der Continuität durch einen ununterbrochenen Fortgang vom Anfangspunct vorſtellen. Der Käſtnerſche Einwurf trifft aber ebenfalls die krummen Linien in der Geometrie, und wie wäre man, wäre er gegründet, wohl befugt, die Lehrſätze der Geometrie auf den Lauf der Himmelskörper in krummlinigten Bahnen anzuwenden.

19. Mit folgendem will Käſtner die Stetigkeit in der Geometrie mit dem Discreten in der Natur vereinigen. Die Vorſtellung des Stetigen betrifft bloſs die Gröſse, in der Natur haben die Dinge aber noch andere Eigenſchaften. Daher laſſen ſich in dem angenommenen Stetigen Abſchnitte machen, Stücke von einander ſondern, aber nicht in wirklichen Dingen. So unterſcheiden ſich der geometriſche Raum und der natürliche Cörper. Den Raum, den ein Haufen Schieſspulver einnimmt, kann man durch geometriſche Ebenen in Theile, wie man will, abſondern, und dieſe Theile zuſammen machen allemal das Ganze aus; im Schieſspulver ſelbſt würden dieſe Ebenen oft Körner zerſchneiden und als Pulver zerſtören. Der Geometer kann den Raum, der zwei an einander liegende Pulverkörnchen enthält, wie er will, eintheilen, daraus

folge aber nicht, dafs dieses in der Natur felbft ftatt finde (Käftner, 193).

20. Durch das Gefetz der Stetigkeit wird ja aber nicht behauptet, dafs etwas Reales in der Natur, ein wirkliches Ding, in wieder eben folche Dinge getheilt werden könne. Aber die Materie, woraus das Ding beftehet, ift doch ftetig, d. h. die Theilung diefer Materie gehet ins Unendliche, fo dafs man niemals auf einfache Theile kömmt Käftner behauptet ganz richtig das Dafeyn discreter Gröfsen in der Natur, wodurch aber das Gefetz der Stetigkeit nicht aus der Naturlehre verwiefen wird; denn nicht nur die Materie diefer discreten Gröfsen ift ftetig, fondern zwifchen diefen discreten Gröfsen felbft ift auch keine Lücke, kein leerer Raum, der nicht Materie erfüllte, daher ift alle Materie, der Gröfse nach, ftetig.

21. Diefes Princip der Continuität verbietet alfo

a. in der Reihe der Erfcheinungen (Veränderungen) allen Abfprung (*in mundo non datur faltus*);

b. in dem Inbegriff aller empirifchen Anfchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwifchen zwei Erfcheinungen (*in mundo non datur hiatus*);

So ift alfo ein continuirlicher Zufammenhang aller Erfcheinungen nothwendig (C. 281). Und fo leiftet der transfcendentale Idealismus das, was Käftner (196) fordert. Wer das Gefetz der Continuität auf das Wirkliche erftrecken will, mufs feine Schlüffe durch ein anderes Verfahren rechtfertigen, als durch ein folches, wobei der Verdacht übrig bleibt, er habe Bilder für Sachen genommen (Käftner 196). Die Bilder der Geometrie ftellen nehmlich die Schemate der reinen Anfchauungen vor, die allen Erfcheinungen zum Grunde liegen. Die Naturdinge find nicht, wie Käftner meint, Sachen an fich, fondern Erfcheinungen, welche die productive Einbildungskraft oder das Bildungsvermögen, wenn die Sinne afficirt werden, eben fo erzeugt, als die zugleich mit ihnen erzeugten formalen Anfchauungen, Raum und Zeit, daher auch die Er-

scheinungen gleiche Beschaffenheit der Stetigkeit haben müssen, woraus folglich das Gesetz derselben für die Natur *a priori* folgt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 211. f. — S. 254. ff. — S. 281.

Contract.

S. Vertrag.

Corpuscularphilosophie.

S. Atomistik.

Correlatum.

S. Beziehung.

Cosmologie.

S. Kosmologie.

Cosmologische Idee.

S. Kosmologie.

Cosmologischer Beweis,

argumentum cosmologicum, *argument cosmologique*. Derjenige Beweis für das Daseyn Gottes, welcher aus der Nothwendigkeit des Daseyns irgend eines Dinges auf die durchgängige Bestimmung desselben, als allerrealsten Wesens schliesst. Es bedeutet also dieses Wort so viel, als Beweis für das Daseyn Gottes aus dem Daseyn der Welt, und er schliesst so: alles Existirende ist durchgängig bestimmt, das schlechterdings Nothwendige muss aber durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn, das läst sich aber nur in dem Begriffe eines allerrealsten Dinges antreffen. Die Sophi-

sterei in diesem Schlusse ist im Artikel Beweis, 3. β. aufgedeckt.

2. Kant macht die gegründete Bemerkung, dass dieser Beweis sowohl, als auch der ontologische, niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen herüber kommen, und auf den blossen gesunden Verstand den mindesten Einfluss haben könne; denn sie sind beide weder populär noch überzeugend genug dazu (U. 469. f.).

Cosmotheologie,

cosmotheologia, *cosmotheologie*. Die Cosmotheologie ist diejenige transscendentale Theologie, welche das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten gedenkt (C. 666).

1. Die Theologie ist die Erkenntniss des Urwesens, d.i. desjenigen Wesens, von dem alle übrigen Wesen abgeleitet werden müssen, das aber selbst von keinem andern Wesen weiter abgeleitet werden kann. Erkenntniss dieses Urwesens ist der Inbegriff derjenigen Vorstellungen von diesem Wesen, zu welchen die Objecte oder Gegenstände, die sie vorstellen, an dem, ausser den Gedanken des vorstellenden Subjects vorhandenen Urwesen wirklich befindlich sind; dass eine solche Erkenntniss möglich sei, wird hier vorausgesetzt. Die kritische Philosophie lehrt, dass überhaupt keine Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände aus theoretischen Gründen möglich sei. Aus theoretischen Gründen erkennen, heisst nehmlich erkennen, was da ist, hingegen aus practischen Gründen erkennen, heisst erkennen, was da seyn soll, d. h. was nothwendig da seyn muss, weil ich sittlich handeln soll (C. 659).

2. Die Theologie heisst transscendental, wenn sie sich ihren Gegenstand (das Urwesen) bloss durch reine Vernunft, ohne Hülfe einiger Erfahrungsgegenstände, denkt. Die reine Vernunft macht sich dann vom Urwesen lauter transscendentale Begriffe, z. B. sie denkt sich dasselbe als das allerrealste Wesen, als

das W e ſ e n a l l e r W e ſ e n u. ſ. w. Sie iſt alſo die Erkenntniſs des Urweſens durch bloſse Vernunft, der Begriff, den ſie aber von demſelben liefert, iſt t r a n s ſ c e n d e n t a l (ein ſolcher, der Erkenntniſs Gottes *a priori* möglich macht oder machen ſoll). Der Begriff von Gott nach derſelben iſt nehmlich, daſs er ein Weſen ſei, das alle Realität (allen möglichen Inhalt poſitiver Beſtimmungen) hat, die man aber nicht näher beſtimmen kann. Gott iſt nach derſelben die W e l t u r ſ a c h e (ob durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur, oder durch freien Willen, kann ſie nicht entſcheiden) (C. 659. f.).

3. Die t r a n s ſ c e n d e n t a l e Theologie kann nun verſuchen, das Daſeyn des Urweſens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, nehmlich nicht von einem beſtimmten Erfahrungsgegenſtande, ſonſt wäre ſie nicht t r a n s ſ c e n d e n t a l; ſondern von dem Begriff der Erfahrung, daſs nehmlich mit der Erfahrung auch das Daſeyn Gottes geſetzt werde. Dieſe Theologie bekümmert ſich nehmlich nicht darum, wie eine Erfahrung ſei, ſondern ſchlieſst nur von einer Erfahrung, welche es auch ſei, vorausgeſetzt, daſs es auch nur eine einzige gebe, ſie mag beſchaffen ſeyn, wie ſie wolle, auf das Daſeyn eines Urweſens. Dieſe Art der transſcendentalen Theologie nun, die ſich von derjenigen, die auch nicht einmal den B e g r i f f d e r E r f a h r u n g braucht, unterſcheidet, heiſst die C o s m o t h e o l o g i e. Es iſt nehmlich die Transſcendentaltheologie entweder die C o s m o l o g i e, oder die O n t o t h e o l o g i e (M. I. 772. C. 660).

4. Die Cosmotheologie beweiſet das Daſeyn Gottes durch folgende zwei Schlüſſe:

a. Wenn etwas exiſtirt, ſo muſs auch ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen exiſtiren;
Nun exiſtire zum mindeſten ich ſelbſt;
Alſo exiſtirt ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen (M. I. 736. C. 632. f.).

b. Das ſchlechterdings nothwendige Weſen muſs durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn;
Nun iſt nur der Begriff des allerrealſten Weſens (das alle Realität hat) durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt;

Alſo iſt das allerrealſte Weſen das ſchlechterdings nothwendige Weſen.
(M. I. 737. C. 633. f.).

Der Schluſs b iſt nichts anders als der ontologiſche Beweis, und im Schluſſe a muſste der Oberſatz eigentlich heiſsen: die Vernunft iſt ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach genöthigt, zu jeder Erfahrung ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen anzunehmen, weil die Erfahrung dem Verſtandesgeſetze nach eine Urſache haben, und dieſe entweder eine urſprüngliche oder abgeleitete ſei, und im letztern Fall, der Forderung einer Vernunft gemäſs, eine urſprüngliche Urſache haben muſs. Allein daraus, daſs wir uns dieſes nothwendig ſo denken müſſen, folgt noch nicht, daſs es wirklich einen ſolchen Gegenſtand gebe, als wir uns wegen der Beſchaffenheit einer Vernunft denken müſſen. Folglich beweiſet der Schluſs a nichts. Dieſes iſt im Artikel Beweis ausführlich gezeigt worden.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Elementarl II. Th. II. Buch. III. Hauptſt. V. Abſchn. 632. ff. VII. Abſchn. S. 659. f.

Criticismus.

S. Dogmatismus.

Critik der reinen Vernunft,

Propädeutik (Vorübung) zur Philoſophie, *critica rationis purae*, *phaenomenologia generalis* (S. III. 114), *critique de la raiſon pure*. So heiſst die Unterſuchung des Vernunftvermögens, ob reine Erkenntniſs *a priori* daraus entſpringt, wie ſie möglich ſei, welche es ſei (der Umfang derſelben), und ob ſie bloſs diene, Erfahrungsgegenſtände, oder auch überſinnliche Gegenſtände dadurch zu erkennen (C. 869. P. 15). Die Vorſtellung, welche wir uns durch die Vernunft von einer ſolchen Wiſſenſchaft machen können, welche dieſe Unterſuchung enthält, iſt die Idee derſelben welche Kant in ſeinen critiſchen Werken ausgeführt hat

Die Vernunft ift nehmlich das Vermögen, aus welchem die Principien oder Grundbegriffe und Grundfätze *a priori* entfpringen, von denen alle übrigen Erkenntniffe *a priori* abgeleitet werden können. In dem Fall, dafs diefe Principien oder erften Gründe, aus welchen etwas fchlechthin *a priori* erkannt werden kann, ganz rein von aller Erfahrung find, wird auch die Vernunft rein genannt. Daher verfteht Kant unter der reinen Vernunft die Vernunft in fo fern fie die Quelle folcher Erkenntniffe *a priori* ift,

a. unter die gar keine Erfahrungserkenntnifs gemifcht ift, und

b. von denen andere Erkenntniffe *a priori* abgeleitet werden können (M. I. 29 C. 24.).

Kant hat nun eine folche Propädeutik zum Syftem der reinen Vernunft aufgeftellt. Diefe Vorübung ift eine Wiffenfchaft, welche die reine Vernunft, in fo fern daraus gewiffe Erkenntniffe (im objectiven Sinne) entfpringen, beurtheilt, und die Quellen diefer Erkenntniffe in der Vernunft auffucht, und ihre Grenzen beftimmt, ob nehmlich diefe Erkenntniffe *a priori* unbefchränkt, alfo auch auf überfinnliche Gegenftände z. B. auf Gott, oder blofs auf finnliche oder Erfahrungsgegenftände angewendet werden können. Sie ift nicht die Doctrin der reinen Vernunft, fondern eine Critik derfelben, d. h. ihr Gegenftand find eigentlich nicht die Erkenntniffe felbft, die aus der reinen Vernunft entfpringen, fondern nur der Boden, aus welchem diefe Erkenntniffe hervorfpriefsen. Sie ift noch nicht die Wiffenfchaft der reinen Vernunfterkenntniffe felbft, fondern nur die Prüfung der Quelle, woraus diefe Erkenntniffe entftehen. Sie hat alfo kein Gebiet in Anfehung der Objecte, weil fie keine Doctrin ift, fondern unterfucht nur, ob und wie, nach der Bewandnifs, die es mit unfern Erkenntnifsvermögen hat, eine Doctrin durch fie möglich ift. Ihr Feld erftreckt fich auf alle Anmafsungen der Erkenntnifsvermögen, um fie in die Grenzen ihrer Rechtmäfsigkeit zu fetzen (U. XX.). Ihr Inhalt macht alfo keinen Theil des Syftems der reinen Philofophie aus, fondern fie hat es nur mit der Möglich-

keit derselben zu thun, und heifst eben darum Vorübung. Sie soll also nicht dienen, aus der Quelle der Vernunftkenntnisse zu schöpfen, sondern sie nur reinigen. Der Nutzen der Critik kann also für die Speculation oder Ergrübelung reiner Vernunfterkenntnisse nicht positiv seyn, d. h. die Wissenschaft solcher Erkenntnisse kann dadurch nicht erweitert werden, sondern er wird nur negativ seyn, d. h. dazu dienen, die Vernunft zu läutern, sie von Irrthum frei zu halten und den Ursachen ihrer Verirrungen abzuhelfen (C. 739.), wodurch schon sehr viel gewonnen ist. Indessen hat sie doch auch ihren positiven Nutzen (S. 9, b). Diese Untersuchungen über das Vermögen der Vernunft in Ansehung der Erkenntnisse *a priori*, der sich die Vernunft niemals weigern kann (C. 767.), ist also der Probirstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse *a priori*. Sie heifst übrigens transscendentale Critik, weil alle Erkenntnifs, welche die Möglichkeit der Erkenntnifs *a priori* zum Gegenstande hat, transscendental heifst (C. 24). s. transscendental.

3. Diese Critik der reinen Vernunft ist eine Vorbereitung, wo möglich zu einem Organon der reinen Vernunft. Ein Organon ist aber ein Inbegriff von Regeln, durch deren Anwendung eine bestimmte Wissenschaft entsteht, daher giebt es für jede Wissenschaft ein Organon. Nun kann man sich für die Wissenschaft aller Erkenntnisse *a priori* aus blofsen Begriffen, d. i. die Metaphysik, ebenfalls ein Organon denken. Dieses wäre das Organon der reinen Vernunft. Giebt nun die Critik der reinen Vernunft die Quellen der reinen Erkenntnisse *a priori* an, und prüft sie dieselben, so lassen sich daraus auch die Regeln ableiten, durch deren Anwendung sich die Erkenntnisse *a priori* ergeben. So zeigt die Critik, dafs man alle Erkenntnifs *a priori* an dem Kennzeichen erkennen könne, dafs Nothwendigkeit mit ihr verknüpft sei. Dies giebt für das Organon der reinen Vernunft die Regel: stelle eine jede Erkenntnifs, die sich dir als *a priori* ankündigt, dadurch auf die Probe, dafs du versuchst, ob nicht etwa das Gegentheil derselben denkbar sei; ist dies schlechthin unmöglich, so ist sie wirklich

a priori. Da wir noch kein ſolches Organon haben, ſo können wir auch nicht vorher wiſſen, ob und wie weit es gelingen werde, wenn man den Verſuch machen wollte, es zu liefern. Sollte es nicht gelingen, ſo wird man wenigſtens einen Kanon der reinen Vernunft aus der Critik der reinen Vernunft herleiten. Ein Kanon iſt nehmlich ein Inbegriff von Regeln *a priori*, wie gewiſſe Erkenntniſsvermögen richtig gebraucht werden können. Ein Kanon unterſcheidet ſich alſo von einem Organon dadurch, daſs, obwohl beide ein Inbegriff von Grundſätzen *a priori* ſind, welche die Erzeugung der Erkenntniſſe *a priori* zum Zweck haben, der Kanon doch nur das Subject oder den richtigen Gebrauch des Erkenntniſsvermögens, das Organon hingegen das Object, oder die richtige Behandlung der Erkenntniſſe ſelbſt betrifft. Der Kanon muſs nun möglich ſeyn, weil die Critik wirklich iſt, denn wenn die Critik die Beſchaffenheit der reinen Vernunft in Anſehung des Urſprungs reiner Erkenntniſſe wirklich aufgedeckt hat, ſo muſs es möglich ſeyn, die Grundſätze anzugeben, nach welchen man die reine Vernunft allein richtig gebrauchen kann. So iſt die allgemeine Logik ein Kanon für Verſtand und Vernunft überhaupt, ohne Rückſicht auf beſtimmte Erkenntniſſe, wie z. B. die reinen Erkenntniſſe *a priori* ſind. Ein ſolcher Kanon kann alsdann dazu dienen, durch eine richtige Behandlung der reinen Vernunft, das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, ſo wohl analytiſch als ſynthetiſch darzuſtellen. Von beiden Arten der Darſtellung hat Kant in den Prolegomenen, und an der Critik der reinen Vernunft, das Beiſpiel gegeben; welches hernach weiter erläutert werden ſoll (11.) Es wird aber durch dieſe Philoſophie der reinen Vernunft die Erkenntniſs derſelben nicht erweitert, indem ſie nicht wirken kann, ohne daſs dieſe Erkenntniſſe ſtets dabei entſtehen, daher ſie auch ſtets bekannt geweſen ſind. Aber ſie begrenzt die Erkenntniſs der reinen Vernunft, und ſchränkt die gültige Anwendung derſelben bloſs auf das Feld der Erfahrung ein (U. I). Uebrigens erhellet aus dem bisher geſagten, daſs hier nicht von einer Critik der Bücher und Syſteme andrer Philoſophen, auch nicht einer Wiſſen-

ſchaft, die Rede iſt, ſondern von der Critik des reinen Vernunftvermögens. Dieſes haben insbeſondere manche Nachahmer der Kantiſchen Critik nicht bemerkt, welche Critiken dieſer oder jener Wiſſenſchaft *ad modum* der Kantiſchen verſucht haben (C. 26 f.).

4. Die Idee einer Wiſſenſchaft, die aus dieſer Critik entſpringt, ſoll Transſcendentalphiloſophie heiſſen. Ehe man nehmlich eine Wiſſenſchaft liefert, ſtellt man ſich dieſelbe erſt in der Idee vor, d. h. man macht ſich eine Vernunftvorſtellung von derſelben. Und dieſe Wiſſenſchaft, die dann nur noch in der Idee vorhanden iſt, kann dennoch ſchon benannt werden. So kann man ſich alſo ein Syſtem aller reinen Erkenntniſſe *a priori* vorſtellen, die aus der Critik der reinen Vernunft entſpringen, und dieſes Syſtem nennt Kant die Transſcendentalphiloſophie, weil nehmlich eine jede Erkenntniſs transſcendental heiſst, deren Gegenſtand nicht ein durch die Sinne gegebenes Object, ſondern unſre Erkenntniſsart *a priori* von allen Objecten überhaupt iſt. Zu dieſem Syſtem entwirft die Critik den Plan, architectoniſch ſ. Architectonik, 3. Dieſe Wiſſenſchaft iſt das Syſtem aller Principien der reinen Vernunft, oder ſie iſt der Inbegriff aller der Erkenntniſſe, welche aus der Vernunft ſelbſt entſpringen und die Erfahrung möglich machen, da hingegen manche Philoſophen ſie ehemals nicht nur von der Erfahrung zu abſtrahiren glaubten, ſondern auch die Erfahrung als ihre alleinige Quelle anſahen (M. I. 30. C. 27).

5. Die Critik der reinen Vernunft muſs alſo noch von der Transſcendentalphiloſophie durch folgende Merkmale unterſchieden werden:

a. die Critik giebt nur die Grundbegriffe und Grundſätze, alſo die eigentlichen Principien derſelben an, und bekümmert ſich nicht um ihre Analyſis oder logiſche Entwickelung; die Transſcendentalphiloſophie entwickelt ſie aber ausführlich;

b. die Critik der reinen Vernunft giebt nur die Stammbegriffe und Grundſätze *a priori* vollſtändig an, mit Gewährleiſtung dieſer Vollſtändigkeit; die Trans-

fcendentalphilofophie zählt auch ganz vollständig die von jenen Stammbegriffen abgeleiteten Begriffe *a priori* auf, ebenfalls mit jener Gewährleiftung.

Die Urfachen, warum die Critik nicht zugleich die Transfcendentalphilofophie felbft liefert, find:

α. weil die Critik eigentlich um der Synthefis willen da ift, d. h. um die Möglichkeit der fynthetifchen Sätze *a priori* zu zeigen und fie felbft aufzuftellen, welche aus der reinen Vernunft entfpringen, und die Erfahrung möglich machen. Die Analyfis oder Zergliederung der Begriffe diefer Sätze hat theils lange die Schwierigkeit nicht, als jene Synthefis oder Verknüpfung der Begriffe *a priori* zu Sätzen *a priori*; theils ift fie auch gar nicht der Zweck der Critik.

β. weil es zu weit geführt, und die Einheit des Plans, blofs eine Prüfung des Vernunftvermögens aufzuftellen, geftört haben würde, wenn Kant hätte die Ableitung der abgeleiteten Begriffe und die Analyfis derfelben und auch ihrer Stammbegriffe mit einmifchen wollen. Er hätte überdem zeigen müffen, dafs die Ableitung fowohl als die Analyfis vollftändig wären, und diefes konnte er überhoben feyn, da es nicht zu feiner Abficht gehörte (C. 27. f.).

6. Die Critik der reinen Vernunft ift aber doch die vollftändige Idee der Transfcendentalphilofophie, denn fie enthält den ganzen Plan zu derfelben architectonifch. Eine folche Transfcendentalphilofophie hat noch Niemand geliefert, fie erwartet daher noch die Bearbeitung entweder des grofsen Urhebers der critifchen Philofophie felbft, oder eines andern Philofophen, der fich ganz in diefes Syftem hineingedacht hat. Die Critik der reinen Vernunft kann übrigens nicht ohne alle Analyfis feyn. Wenn nehmlich zur vollftändigen Beurtheilung fynthetifcher Erkenntniffe *a priori* eine Verdeutlichung der Begriffe nöthig ift, fo mufs auch fie eine Analyfis derfelben geben, allein fie gehet mit der Analyfirung oder Zergliederung derfelben gerade nur immer fo weit, als es nöthig ift, um nicht dunkel zu

werden, oder die Ueberzeugung zu hindern (M. I. 31. C. 28.).

7. Die Critik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile, nehmlich in

a. die Elementarlehre, welche die Begriffe und Urtheile *a priori* selbst aufstellt, und die Bestandtheile unsrer Erkenntniss beurtheilt, und

b. die Methodenlehre, welche die Regeln, ein solches System aufzuführen, angiebt.

Die Critik unterscheidet sich übrigens von einem Kanon dadurch, dass sie die Anwendung eines Kanons ist, der also von ihr abgeleitet werden kann, wie auch Kant in der Methodenlehre die Grundzüge eines solchen Kanons angegeben hat. Diese Methodenlehre unterscheidet sich von einem Organon ebenfalls nur dadurch, dass ein Organon nicht nur ausführlicher in Ansehung der Analysis und abgeleiteten Regeln seyn, sondern auch die eigenthümliche Methode der Transscendentalphilosophie angeben müsste. Die Methodenlehre der Critik lehrt, wie man es machen müsse, um zu erforschen, ob man überall bauen, und wie hoch man wohl das Gebäude aus dem Stoffe, den reine Vernunft liefert, bauen könne; sie ist also ein Organon für den Inhalt der Critik; das Organon der Transscendentalphilosophie oder die Methodenlehre derselben lehrt nun, wie man das Gebäude, nach dem Grundrisse, den die Critik dazu liefert, aufführen müsse. (C. 766.).

8. Unter reiner Vernunft kann man aber dreierlei verstehen:

I. das Vermögen reiner Erkenntnisse *a priori* überhaupt, dann nimmt man dieses Wort im weitern Sinne, in welchem wir es bisher in diesem Artikel genommen haben (U. III);

II. die speculative Vernunft, d. i. das Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, oder die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, dann nimmt man dieses Wort im engern Sinne, in welchem es Kant nimmt, wenn er eins seiner Werke Critik der rei-

nen Vernunft nennt. In diesem Sinne kann sie auch der speculative Verstand heissen, weil es eigentlich der Verstand ist, der zum Erkennen constitutiv ist, denn die Urtheilskraft ist dazu nur ein Werkzeug des Verstandes, und die Vernunft eine Führerin, aber nicht Gebieterin desselben; in Ansehung des Schönen und moralisch Guten ist es anders.

III. das Vermögen der Erkenntnissprincipien oder das regulative Vermögen, welches Einheit in unsere Verstandeserkenntnisse bringt. In diesem Sinne kann es nie Verstand heissen, und in diesem Sinne nimmt es Kant in dem Theil der Critik der reinen Vernunft, welcher die Dialektik heisst.

Da, wie im Artikel Constitutiv gezeigt worden ist, die reine Vernunft im Sinne I., oder das Erkenntnissvermögen überhaupt, drei Zweige hat, nehmlich Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, und aus jedem derselben Erkenntnisse *a priori* entspringen, so zerfällt die Critik der reinen Vernunft, im Sinne I., eigentlich in drei Haupttheile, nehmlich

a. in die Critik der reinen Vernunft, im Sinne II. Sie prüft und reinigt die Erkenntnissvermögen, in so fern sie blofs zum Erkennen constitutive Principien *a priori* erzeugen, oder dem Erkenntnissvermögen, und dadurch der Natur selbst (die uns nie anders erscheinen kann, als wie sie erkannt werden muss) Gesetze vorschreibt.

Diese Critik prüft nun,

α. unter dem Namen der Transscendentalen Aesthetik oder reinen Sinnenlehre, die Sinnlichkeit, und zeigt, wie aus den Anlagen derselben sinnliche Formen aller Anschauungen entspringen, s. Aesthetik.

β. unter dem Namen der Transscendentalen Analytik der Begriffe oder reinen Verstandeslehre, den Verstand, und zeigt, wie aus den Anlagen des Verstandes beim Denken desselben Begriffe entspringen, die Einheit in die sinnlichen und Verstandes-Vorstellungen bringen, und die Vorstellung von Objecten oder Gegenständen möglich machen.

γ. unter dem Namen der Transſcendentalen Analytik der Grundſätze, oder Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, in ſo fern aus ihr Grundſätze *a priori* entſpringen, durch die allein Erfahrung möglich iſt, und die folglich die Geſetze ſind, nach welchen unſre ganze Erkenntniſs der Natur, und folglich die Natur ſelbſt, ſich nothwendig richten muſs.

δ. unter dem Namen der Transſcendentalen Dialektik oder Transſcendentalen Vernunftlehre, die Befugniſſe der Vernunft im Sinne III, in Anſehung der Begriffe, die daraus entſpringen, deckt den Schein auf und löſet die Widerſprüche, welche nothwendig aus den reinen Vernunftbegriffen entſpringen, wenn wir die Erfahrungsgegenſtände, oder ſinnlichen Objecte, auch auſser der Erfahrung für Gegenſtände halten, die nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen, ſondern auch dann, wenn menſchliche Sinne von ihnen nicht afficirt werden, vorhanden ſind.

b. Die Critik der Urtheilskraft. Sie prüft das Erkenntniſsvermögen, wodurch wir urtheilen, in Anſehung eines Begriffs, der lediglich aus dieſem Vermögen entſpringt, nehmlich des Begriffs der Zweckmäſsigkeit. Das Weſen der Urtheilskraft beſtehet darin, daſs ſie das beſondere unter das allgemeine ſubſumirt oder unterordnet (G. XXV). Da nun die allgemeinen Naturgeſetze nichts anders als die Geſetze unſers Verſtandes ſind, aber es doch auch viele empiriſche, oder nach unſrer Verſtandeseinſicht zufällige, Geſetze der Erfahrungsgegenſtände giebt, ſo muſs die Urtheilskraft ein aus ihr ſelbſt entſpringendes Princip haben, vermöge deſſen ſie die empiriſchen Geſetze unter die allgemeinen Naturgeſetze ſubſumirt. Und dies iſt das Princip, daſs ſie alles ſo beurtheilt, als ſei es von einem verſtändigen Urheber nach Zwecken eingerichtet (U. XXVIII), und zwar

α. zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen. Da nehmlich die Erreichung jedes beabſichtigten Zwecks mit einem Gefühl der Luſt verbunden iſt,

so ist auch mit der Vorstellung der Zweckmäfsigkeit eines Objects für unser Erkenntnifsvermögen Luft verbunden. Betrifft nun diese Zweckmäfsigkeit blofs die Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne dafs wir uns denselben durch einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnifs denken, so beurtheilt die Urtheilskraft das Object ohne Begriff, blofs in Beziehung aufs Subject, durchs Gefühl als schön oder häfslich. Dieses besondere Vermögen der Urtheilskraft heifst aber der Geschmack; daher enthält der erste Theil der Critik der Urtheilskraft eine Critik des Geschmacks; und in diesem Felde ist die Urtheilskraft bestimmend oder constitutiv (U. V. VIII.).

β. zweckmäfsig für den Begriff, der den Grund der Form des Gegenstandes enthält. Hiernach beurtheilt die Urtheilskraft einen Gegenstand als einen Naturzweck durch Verstand und Vernunft, weil dazu Begriffe, und nicht ein Gefühl, nöthig sind. Die Urtheilskraft in Ansehung dieser Operation wird die teleologische Urtheilskraft genannt, und ist das gewöhnliche regulative Urtheilsvermögen für den Verstand und die Vernunft, blofs in der Anwendung auf den aus diesem Vermögen entspringenden Begriff eines Zwecks. Daher enthält nun der zweite Theil der Critik der Urtheilskraft die Critik der teleologischen Urtheilskraft, welche eigentlich noch zum Erkennen dient, und also zum theoretischen Theile der Philosophie gehört.

c. Die Critik der practischen Vernunft prüft das practische Vermögen der Vernunft überhaupt, oder das Vermögen derselben, den Willen zu bestimmen, und zeigt, dafs sie nicht anders practisch oder Willensbestimmend seyn kann, als in so fern sie nicht empirisch, sondern rein *a priori* den Willen bestimmt, oder ein Vermögen reiner Grundsätze ist, die eben ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit wegen sittliche Grundsätze heifsen (P. 378).

9. Der Werth der Critik der reinen Vernunft bestehet darin: dafs sie

a. überzeugt, dafs alle Vernunft im fpeculativen Gebrauche, d. h. durch blofses Grübeln und ohne alle Erfahrungskenntniffe, niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, die Erkenntnifs *a priori* nie mit Erfolg dazu gebraucht werden könne, etwas Ueberfinnliches zu erkennen. Diefe Critik zeigt alfo, dafs wir die Grenze der Erfahrung nicht überfliegen können, und dafs aufserhalb derfelben für unfere Erkenntnifs nichts als leerer Raum ift. Es wird nehmlich im analytifchen Theile der Critik der reinen (fpeculativen) Vernunft bewiefen, dafs Raum und Zeit nur Form der finnlichen Anfchauungen, alfo nur Bedingungen der Exiftenz der Dinge als Erfcheinungen find; dafs wir ferner keine Verftandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnifs der Dinge haben, als nur fo fern diefen Begriffen eine correfpondirende Anfchauung gegeben werden kann, dafs wir folglich von keinem Gegenftande als Ding an fich felbft, fondern nur fo fern es Object der finnlichen Anfchauung ift, d. i. als Erfcheinung Erkenntnifs haben können. Hieraus folgt alfo die Einfchränkung aller nur möglichen fpeculativen Erkenntnifs der Vernunft auf blofse Gegenftände der Erfahrung. Diefes ift der negative, und in der That erfte Nutzen der Critik (C. 730.).

b. zeigt, dafs die Grundfätze, mit denen fich die fpeculative Vernunft ohne Critik über ihre Grenzen hinaus wagt, in der That nicht Erweiterung, fondern, wenn man fie näher betrachtet, Verengung unfers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben; indem fie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der fie eigentlich gehören, über alles zu erweitern, und fo den reinen practifchen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Die Critik hebt alfo ein Hindernifs auf, welches den reinen practifchen Vernunftgebrauch einfchränkt, oder gar zu vernichten drohet. Sie behält fich nehmlich vor, welches wohl gemerkt werden mufs, dafs wir die Gegenftände der Erfahrung auch als Dinge an fich felbft, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigftens müffen denken können. Denn fonft würde der ungereimte Satz daraus folgen, dafs Erfchei-

nung ohne etwas wäre, das da erſcheint. Dieſes iſt folglich der poſitive und zweite ſehr wichtige Nuzzen der Critik. Denn man wird dadurch überzeugt, daſs es einen ſchlechterdings nothwendigen practiſchen Gebrauch der reinen Vernunft, den moraliſchen, gebe, in welchem ſie ſich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dadurch ſie zwar von der ſpeculativen Vernunft keine Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung geſichert ſeyn muſs, um nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu gerathen. Dieſem Dienſte der Critik den poſitiven Nutzen abſprechen, wäre eben ſo viel, als ſagen, daſs die Policei keinen poſitiven Nutzen ſchaffe, weil ihr Hauptgeſchäft doch nur iſt, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu beſorgen haben, einen Riegel vorzuſchieben, damit ein jeder ſeine Angelegenheiten ruhig und ſicher treiben könne (C. 2. Vorr. XXIV. f.).

c. belehrt alſo über die eigentliche Beſtimmung dieſes oberſten Erkenntniſsvermögens, nehmlich daſs es dazu diene, um durch alle ſeine Methoden und Grundſätze der Natur, nach allen möglichen Principien oder Grundſätzen, durch die Einheit in ſie gebracht wird (worunter die Einheit der Natur durch den Begriff eines Naturzwecks die vornehmſte iſt), bis in ihr Innerſtes nachzugehen (C. 730.).

d. die wahre Urſache des Scheins aufdeckt, wodurch ſelbſt der Vernünftigſte hintergangen und bewogen wird, dem Ueberſinnlichen nachzuforſchen, und ſich mit einer vermeintlichen Erkenntniſs deſſelben zu ſchmeicheln (C. 731.).

e. alle unſere transſcendente Erkenntniſs in ihre Elemente auflöſet, und ihnen bis zu ihren erſten Quellen nachforſcht, und uns dadurch ein Studium unſerer innern Natur verſchafft, das an ſich ſelbſt keinen geringern Werth hat, dem Philoſophen aber ſogar Pflicht iſt (C. 731.).

f. die Acten des Proceſſes der critiſirenden Vernunft mit der dialectiſchen Vernunft ausführlich abfaſſet, und im Archive der menſchlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, als einen Schatz für die

Nachkommenſchaft niederlegt, welches rathſam iſt, da der dialectiſche Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuſchend, ſondern auch, dem Intereſſe nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich iſt, und ſo in alle Zukunft bleiben wird (C. 731. f.).

10. Dieſe Critik betrifft alſo den reinen Gebrauch der Vernunft, und heiſst daher Critik der reinen Vernunft. Der empiriſche Gebrauch der Vernunft, oder der Gebrauch derſelben vom Gegenſtande möglicher Erfahrung, bedarf keiner Critik, denn dieſer hat ſeinen Probirſtein an der Erfahrung, und es kann daher keine Critik der empiriſchen Vernunft geben. Allein der transſcendentale Gebrauch der Vernunft nach bloſsen Begriffen hat eine Diſciplin nöthig. Der transſcendentale Gebrauch der Vernunft iſt der Gebrauch derſelben von Gegenſtänden überhaupt, alſo auch den Gegenſtänden an ſich ſelbſt, von Noumenen oder Dingen an ſich (ſ. An ſich). Da dieſe Gegenſtände nicht erfahren werden können, ſo werden ſie bloſs durch Begriffe gedacht; und da die Vernunft einen beſtändigen Hang zu dieſem ungültigen transſcendentalen Gebrauch ihrer Ideen hat, ſo muſs dieſer Hang durch einen Zwang eingeſchränkt und endlich vertilget, und dadurch die Metaphyſik von der Veränderlichkeit, der ſie bisher unterworfen war, befreiet, und in einen beharrlichen Zuſtand gebracht werden, welcher Zwang eine Diſciplin heiſst (M. I. 857. C. 738.).

11. Die Critik der reinen Vernunft oder des ſpeculativen Verſtandes, welche Kant geſchrieben hat, unterſcheidet ſich noch von einem andern Werke deſſelben, das er Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können, nennt, und welches ebenfalls die Hauptſachen jener Critik enthält. In der Critik iſt Kant ſynthetiſch zu Werke gegangen, d. h. ſo, daſs er in der reinen Vernunft ſelbſt forſchte, und in dieſer Quelle die Elemente ſowohl, als auch die Geſetze ihres ſpeculativen Gebrauchs nach Principien zu beſtimmen ſuchte. Er hat das Syſtem der reinen Philoſophie in derſelben ſynthe-

tisch dargestellt (3.). Diese Arbeit ist schwer, und erfordert einen entschlossenen Leser, der sich alle Mühe giebt, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, ausser die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgend eine Thatsache (Factum, etwas Geschehenes) zu stützen, die Erkenntniss, als solche, aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena (das, was vor der Wissenschaft vorgetragen wird), sind auch Vorübungen zu einer Wissenschaft wie die Critik; sie unterscheiden sich aber dadurch von dieser Propädeutik, dass sie die Wissenschaft als gegeben, oder als schon vorhanden ansehen, und von der Wissenschaft zu ihrer Quelle zurückgehen und diese angeben; dahingegen die Critik die Quelle prüft und reinigt, und so von der Quelle zur Wissenschaft fortschreitet. Ein solches Verfahren, als daher die Prolegomena beobachten, nennt man die analytische Methode, dasjenige, was die Critik beobachtet, die synthetische Methode. Denn die bei allem Meditiren befolgte Methode ist entweder analytisch oder synthetisch. Im ersten Falle steige ich von den Folgen zu den Gründen (also in den Prolegomenen von der Wissenschaft zu ihren Quellen) auf, im zweiten von den Gründen (so in der Critik, von der reinen Vernunft, als der Quelle, zu der Transscendentalphilosophie) zu den Folgen hinab. Die Prolegomenen stellen also das System der reinen Vernunft analytisch dar (3.). (Kiesewetter Angew. allg. Logik §. 35. Pr. 38.).

12. Die Critik der reinen Vernunft sondert demnach alles aus, was in der Erfahrung aus dem Erkenntnissvermögen selbst entsprungen ist, und lehrt, was von jedem Gegenstande, den Gesetzen der Sinnlichkeit und des Denkens nach, nothwendig erkannt werden muss, weil wir ohne diese Gesetze nicht erkennen können. Daraus folgt aber, dass die Gegenstände, die wir erkennen, von unserm Erkenntnissvermögen modificirt, folglich nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen. Dinge an sich können wir nehmlich nicht erkennen, weil es unmöglich ist, ohne jene Gesetze der Sinnlichkeit und des Denkens zu erkennen;

welches doch möglich seyn müsste, wenn wir die Gegenstände unabhängig von dem, womit unser Erkenntnisvermögen das Gegebene oder Empirische gleichsam zusammenschnürt und überkleidet, erkennen wollten. Das hieße aber nicht einmal erkennen; denn erkennen heißt, sich einen Gegenstand durch Vorstellungen im Gemüth darstellen, mit dem sichern Bewußtseyn, daß diese ihren Gegenstand vorstellen. Nun ist aber der Gegenstand selbst nicht anders für uns möglich, als durch Vorstellung, er ist gleichsam die Grundvorstellung (die Anschauung), worauf sich alle übrigen beziehen oder ihren Grund finden. Und auch das Gegebene oder Empirische ist ja Empfindung, ein sinnlicher Eindruck, und folglich nicht unabhängig von uns. Hieraus scheint zu folgen, (welcher Einwurf von mehrern gemacht worden ist), als erkennten wir gar nichts wirklich Existirendes. Denn, sagt man, die Dinge an sich sind für uns nichts, und die Erscheinungen sind nur in unserer Vorstellung wirklich, folglich außer uns nichts; dann verschwindet ja das ganze Universum in nichts? Dieser Einwurf entspringt aus der Vorstellung, daß existiren heiße, außer unsern Vorstellungen, als Ding an sich, vorhanden seyn. Allein der Begriff der Existenz drückt bloß ein Verhältniß des Gegenstandes zu unserm Erkenntnißvermögen aus, welches er mit noch zwei andern Begriffen gemein hat, nehmlich denen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit.

13. Möglichkeit, Wirklichkeit (oder Existenz) und Nothwendigkeit sind die drei Kategorien oder Denkformen, die den Namen der Modalität führen und durch die wir uns den Gegenstand entweder

1. bloß als nach den Gesetzen der Erfahrung gedacht, d. i. als möglich; oder

2. als sinnlich mittelbar oder unmittelbar empfunden, d. i. als wirklich oder existirend; oder

3. als nach den Gesetzen der Erfahrung so gedacht, daß man unter gewissen Bedingungen ihn sinnlich empfinden müßte, d. i. als nothwendig

vorstellen. Denken wir uns nun diese Begriffe ohne

Beziehung auf unſer ſinnliches Erkenntniſsvermögen, und die aus demſelben entſpringenden Geſetze der Erfahrung, ſo bleiben bloſs logiſche Begriffe überhaupt übrig. Dann heiſst

1. möglich, was gedacht werden kann, oder denkbar iſt, d. i. worin kein Widerſpruch iſt; dann iſt der Begriff möglich, aber darum noch nicht der Gegenſtand deſſelben.

2. wirklich, was als mit dem Gegenſtande in *concreto* übereinſtimmend gedacht wird, d. i. ſo, daſs es nicht als bloſses Hirngeſpinſt der Phantaſie vorgeſtellt wird, dann iſt es der Begriff von etwas wirklichem; aber wo bekomme ich dann den Gegenſtand her, um meinen Begriff mit ihm zu vergleichen, wenn er nicht ſinnlich empfunden wird? Denke ich mir ihn wieder bloſs, ſo iſt er ja nur ein anderer Begriff, und ich vergleiche bloſs Begriff mit Begriff. Eben ſo iſt

3. nothwendig, deſſen Gegentheil als nicht möglich gedacht wird, wodurch ich nicht weiſs, was nothwendig iſt, wenn es nicht ſo viel heiſst, als das, was nach nothwendigen Geſetzen mit der Erfahrung zuſammenhängt, folglich von den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens abhängt, denn andere Geſetze kennen wir nicht.

14. Folglich giebt es ja für uns keine andere Wirklichkeit oder Exiſtenz, als die in der Erfahrung. Dieſe für Nichts erklären, und eine ideale unterſchieben, iſt die Folge eines bloſsen der Vernunft anhängenden Scheins, wenn ſie die Gegenſtände der Sinne für Dinge an ſich ausgeben will. Für uns ſind nur Erſcheinungen Etwas, und Dinge an ſich Nichts; für Gott mögen Erſcheinungen Nichts und Dinge an ſich Etwas ſeyn. Für uns exiſtiren die Erfahrungsgegenſtände und ſind nicht ein bloſses Nichts, denn exiſtiren heiſst, in einer beſtimmten Zeit empfunden werden, oder mit Empfindungen zuſammenhängen. Gott exiſtirt zwar auch, aber ſeine Exiſtenz iſt theils logiſch, es wird ein Gegenſtand

zu unferm Begriff Gott gedacht, theils wird fie poftulirt, d. i. durchs Moralgefetz als nothwendig vorausgefetzt und folglich nicht erkannt, wie die Exiftenz finnlicher Dinge, fondern fo gewollt, dafs wir das Gegentheil nicht wollen können, ohne die Realität der Moralität aufzugeben, welches wiederum unmöglich ift. Seine Exiftenz ift alfo moralifch nothwendig, d. h. er ift moralifch wirklich, wodurch aber das Dafeyn Gottes nicht erkannt, fondern nur gedacht, aber doch fo gedacht wird, dafs diefer Gedanke im Felde der Sittlichkeit eben den Werth (die Potenz) hat, den die Empfindung der Vorftellung eines Gegenftandes im Felde der Erkenntnifs giebt.

15. Die Critik der Erkenntnifsvermögen, oder der reinen Vernunft überhaupt, foll nun eben eine propädeutifche Difciplin feyn, welche die eigentliche Metaphyfik vor aller Beimifchung des Sinnlichen präfervirt, damit wir nicht Zeit und Raum und folche Begriffe, wie die der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, welche Bedingungen aller Erfahrungen und unferer Urtheile über fie find, auch auf überfinnliche Gegenftände z. B. Gott, die Seele, die Freiheit, die Sittlichkeit anwenden, diefe Vernunftideen dadurch verderben und unfere ganze Erkenntnifs damit verwirren. Denn eben daraus ift ja die Zweifelfucht und der überhandgenommene Unglaube entftanden, eben aus diefen Verwirrungen find die falfchen und troftlofen Behauptungen: es ift kein Gott; mit diefem Leben ift alles aus; alle unfere Handlungen find nothwendig; es ift einerlei, wie wir handeln, wenn nur unfer Vortheil dadurch befördert wird, u. f. w. entfprungen (S. III, 114.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXIV. Einleitung VII. S 24. ff. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptft. VII. Abfchn. *** S. 370. ff. — Methodenlehre. I. Hauptftück. S. 738. f. — II. Abfchn. S. 766. f. — III. Hauptft. S. 869.

Deff. Prolegom. §. 4. S. 38.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 3. 15 — I. Th. I. Buch. I. Hauptſt. S. 78.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. Vorrede zur 1. Aufl. S. I. VIII. — Einleitung. III. S. XX — IV. S. XXV. ff.

Critiſcher Idealismus.

S. Idealismus.

Cruſius.

Chriſtian Auguſt Cruſius, Doctor und Profeſſor der Philoſophie zu Leipzig, war den 10ten Ian. 1715 zu Cruma im Merſeburgiſchen gebohren. Er ſtudirte von 1729 an zu Zeitz, und von 1734 an zu Leipzig, wo er 1750 ordentlicher Profeſſor der Theologie ward. 1757 war er erſter Profeſſor der theologiſchen Facultät, und 1773 Senior der Univerſität. Er ſtarb den 18 Febr. 1775, und hinterlieſs den Ruhm eines um die Philoſophie zu ſeiner Zeit wirklich verdienten Mannes und eines ſehr toleranten Menſchenfreundes, ungeachtet er ſehr ſonderbare Meinungen und viel Vorliebe für die Myſtik und Schwärmerei hatte. Cruſius ſtiftete wirklich eine eigene Schule in der Philoſophie. Es gab zu ſeiner Zeit eifrige Cruſianer, und einer davon, Namens Wüſtemann, nachdem er die Leibnitziſch-Wolfiſche Philoſophie mit dem vom Nebukadnezar im Traume geſehenen Bilde verglichen, verſichert, daſs durch Cruſius die philoſophiſche Erkenntniſs ihre bisher mangelnde Gründlichkeit, Gewiſsheit und Zuverläſſigkeit erhalten werde. Seine Schrift heiſst: Wüſtemanns Einleitung in das Philoſoph. Lehrgebäude des H. D. Cruſius. Wittenberg, 1757.

2. Cruſius vorzüglichſte philoſophiſche Schriften ſind: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern ſie den zufälligen entgegengeſetzt werden. Leipzig, 1745. 8. 2. Aufl. 1753. 3. Aufl. 1766. 8

In der Vorrede zu diesem Buche erklärt der Verf., „dass er sich bemüht habe, die Beweise von der Wirklichkeit Gottes, der Vorsorge Gottes und den Arten derselben, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geister, und dem Unterschiede derselben von der Materie u. s. w. in ein weiteres Licht zu setzen; die einfachen Begriffe unsers Verstandes genau aufzuzählen (s. Kategorie); die Lehre von dem Einfachen und Zusammengesetzten, und dem Unterschiede der mathematischen und philosophischen Betrachtungen dabei genau zu zeigen, die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen, den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reihe von Dingen aufzuklären, die Gründe der Möglichkeit der Cörper und der Arten derselben, ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzustellen, die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und der Bewegung richtig zu entscheiden, die Materialisten gründlich zu widerlegen, die Unsterblichkeit der Seele, und dasjenige, was sich von dem möglichen Zustand nach dem Tode derselben *) erkennen läſst, richtig zu untersuchen, das Nothwendige in dem Wesen der Vernunft und der vernünftigen Geister überhaupt zu zeigen und zu beweisen." Crusius wusste also sehr gut, was der Metaphysiker leisten soll.

In der Vorrede zur zweiten Auflage sagte er: „dass das beliebte Leibnitzisch-Wolfische System sich allzuweit von dem gemeinen Menschensinn (*sensus communis*) entferne; dass man darin willkührlich und bloss zu Gunsten des Systems definire; dass durch die Monadologie das Kernichte und Positive in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben, und anstatt

*) Soll vermuthlich heissen: von dem möglichen Zustande derselben nach dem Tode.

dessen alles auf Schrauben und relativische, in einen Cirkel zusammen laufende Begriffe gesetzt werde; dass, da Leibnitz die Materie für ein blosses Phaenomen halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, das Denken selbst sei vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon; dass also von dieser Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt sey."

Aber das Schlimmste in der Leibnitzisch - Wolfischen Philosophie war nach Crusius, dass „sie unvermeidlich auf ein Fatum führe, welches zwar weder das Chaldäische, noch das Stoische, noch das Spinozistische, noch sonst irgend eine andere bestrittene Art von Fatum, aber eben doch ein Fatum sei; dass sie sich mit der heiligen Schrift und mit den Begriffen der rein - lehrenden Theologie nicht vereinigen lasse; dass dadurch dem so sehr um sich greifenden Deismus Vorschub gethan werde u. s. w. Was hiebei Leibnitzens wahre Gesinnung gewesen sei, wolle er zwar nicht richten, sondern es dem Tag überlassen, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde; aber man müsse doch an dem Character dieses Mannes irre werden, wenn man lese, dass er auch die Transsubstantiation mathematisch zu beweisen sich anheischig gemacht, ja dergleichen seine Demonstration wirklich verfertigt habe."

Crusius stimmte also hier Ioachim Langens Ton wieder an, und hatte Leibnitz nicht verstanden.

Crusius bestimmt nun in dieser Schrift die meisten Begriffe *a priori*, die zur Analytik des reinen Verstandes, oder der Wissenschaft, die man bisher Ontologie nannte, gehören, etwas anders als Wolff. Zu dem Begriff der Existenz fordert er nothwendiger Weise ein Wo und ein Wann. (Er fühlte, dass zur Erkenntniss der Existenz eines Gegenstandes das Daseyn einer Materie zu einer bestimmten Zeit erfordert werde, ohne welches allerdings die Existenz nichts weiter ist, als

die Vorstellung davon, daſs etwas nicht bloſs im innern Sinne ist, ein negativer Begriff, durch den nichts erkannt wird). Nirgends seyn und nichts seyn ist für ihn einerlei (§. 50). Kraft, Raum und Zeit machen zusammen die vollständige Möglichkeit eines Dinges aus (§. 59). Er folgert hieraus, daſs Gott in ganz eigentlichem Verstande im Raum existire, und daſs die Körper und andere endliche Substanzen daselbst mit ihm zugleich und neben einander sind (§. 253.). Die Elemente der Körper nennt er zwar einfach, aber er denkt sie sich mit Seiten. Sie müssen auch Bewegungsfähigkeit haben, das Gegentheil wäre dem Wesen unsers Verstandes zuwider (§. 431.). Zum Beweis vom Daseyn Gottes hält er den Leibnitzischen Satz des zureichenden Grundes für untauglich, und braucht dazu: 1) den Satz des Widerspruchs, 2) den Satz von der zureichenden Ursache, 3) den Satz der Zufälligkeit, 4) den moralischen Satz: daſs ein vernünftiger Mensch dem Wesen seiner Vernunft gemäſs handeln müsse (§. 206). Die Leibnitzische Lehre von der besten Welt hebt die göttliche und menschliche Freiheit auf, die Welt, die Gott schafft, ist nicht die beste, sondern sehr gut. Der Seele muſs man ein Wo und Wann beilegen, sonst ist sie eine dem Körper anklebende Form, welches Materialismus wäre (§. 439.). Die vorherbestimmte Harmonie kann nicht statt finden (§. 485). Die Aeuſserungen der Freiheit haben in dem wirkenden Subject eine wahrhaft zureichende Ursache (§. 83) u. s. w.

Zu seinen sonderbaren Meinungen gehört auch die, daſs er einen Mittelweg wuſste, zwischen der Behauptung, daſs die Gesetze, wodurch die Natur möglich wird, dadurch zu unsrer Erkenntniſs kommen, daſs wir sie vermittelst der Erfahrung von der Natur entlehnen, und der Behauptung, daſs die Natur diese Gesetze durch unsere Erkenntniſsvermögen bestimmt, so daſs für uns gar keine andere Erfahrung möglich ist, als

nach diesen Gesetzen. Er meinte nehmlich, ein Geist habe uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt, und dieser Geist (Gott) könne nicht irren, noch betrügen. Allein es mischen sich doch auch trügliche Grundsätze mit unter die wahren. Dieser Mann selbst hat in seinem System nicht wenig Beispiele von solchen trüglichen Grundsätzen; und wo soll da nun ein Kriterium herkommen, den trüglichen Grundsatz von dem wahren zu unterscheiden. Der trügliche Grundsatz müsste dann von einem Geiste (dem Teufel) herrühren, welcher irrt und auch betrügt. Wenn man nun einen Grundsatz gebrauchen will, so weiss man nie, ist er vom Geist der Wahrheit oder vom Vater der Lügen entsprungen. Und so führt uns dieser Mittelweg des Crusius nicht zum Ziel (Pr. 112. *).

Crusius dachte also über viele Materien anders als Leibnitz und Wolff. Er war ein scharfsinniger Metaphysiker, fiel aber auch in den träumenden Idealismus, und musste, da er Zeit und Raum für nothwendige Bedingungen der Existenz der Dinge an sich hielt (wofür er die Erfahrungsgegenstände ansahe), ganz consequent, auch Gott und das moralische Subject freier Handlungen, den Geist des Menschen, für sinnliche Wesen in Raum und Zeit halten.

Er rechnete sehr richtig die Psychologie nicht, wie Wolff, zur Metaphysik; und sein Grund ist wohl nicht so leicht, wie Schwab (aus dessen Preisschrift dieser Auszug des Crusiussischen Systems grösstentheils genommen ist) meint. Die Metaphysik, sagt Crusius, handelt nur von dem Nothwendigen und dem, was sich daraus *a priori* verstehen läst, in den Beschaffenheiten der Seele kommt aber viel zufälliges vor. Schwab fragt, ob sich denn nicht auch von der menschlichen Seele etwas Nothwendiges erkennen und beweisen lasse? Antwort: ist unter menschlicher Seele das Subject alles Denkens als eines Dinges an sich zu verstehen, so giebt es davon keine

Erkenntnifs, ist aber die Denkkraft als Erscheinung des innern Sinnes darunter gemeint, so giebt es davon wenig *) oder gar keine metaphysische, sondern blofs empirische Erkenntnifs. Die transscendentale Psychologie aber ist nur eine negative Wissenschaft (Disciplin, nicht Doctrin), welche die dogmatischen Anmafsungen des Materialismus und Spiritualismus niederschlägt. Es beweiset also immer metaphysischen Scharfsinn, dafs Crusius die Psychologie von der Metaphysik ausschlofs. Aber er dachte freilich nicht daran, wie Schwab sehr richtig bemerkt, dafs auch seine Pneumatologie, die er der Metaphysik zuzählte, von der menschlichen Seele abstrahirt ist, und verfuhr ganz unconsequent, wenn er darin sagt: wir nehmen uns in Gedanken wahr.

Eben so unmethodisch ist Crusius in Ansehung des Begriffs der Wahrheit. Gleich (§. 1.) spricht er von nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, ohne sich über den Begriff der Wahrheit selbst erklärt zu haben. Hiernach braucht er (§ 28.) die Wahrheit als ein Beispiel von Relation. Er sagt (§. 15.), dafs der Satz des Widerspruchs das erste Kennzeichen der Dinge und Undnge sei, aber er erklärt diesen Satz (§. 31.) für einen ganz leeren Satz, und fügt ihm noch die Sätze des Nicht zu trennenden, und des Nicht zu verbindenden bei. Nach Crusius ist nehmlich der Satz des Nicht zu trennenden folgender: Was sich nicht ohne einander denken läfst, das kann auch nicht ohne einander seyn; und der des Nicht zu verbindenden: Was sich nicht mit und neben einander denken läfst, das kann auch nicht mit und neben einander seyn (§. 15.). Er erinnert aber (§. 14.), dafs wir niemals wissen können: „ob es nicht einen andern vollkommenen Verstand gebe, der das, was wir nicht trennen oder ver-

*) Etwa das Gesetz der Continuität angewendet auf die Erscheinungen des innern Sinnes.

binden können, zu trennen oder zu verbinden im Stande fei." Und doch beweifet er aus dem Satz des Nicht zu trennenden, dafs zum Beweife der Exiftenz nothwendig die Vorftellungen von Raum und Zeit gehören, indem fie vermöge des Wefens des Verftandes davon nicht getrennt werden könnten (§. 50.).

Schwab giebt dem Crufius Schuld, dafs in feiner Philofophie Dinge vorkommen, die grade zum Skepticismus führen. Allein die angeführten Beifpiele beweifen vielmehr Crufius Scharffinn, und dafs er der Wahrheit fehr nahe war. Er behauptete z. B. dafs „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die Empfindung fei (§. 16); dafs immaterielle Dingezu den unbekannten Dingen gehören (welches, die Gegenftände des innern Sinnes ausgenommen, wohl richtig feyn möchte); dafs Figur, Gröfse und Bewegung das einzige Abfolute feien, was wir mit einer anfchauenden Erkenntnifs vollkommen deutlich denken (§. 58.); dafs wir das Pofitive in den geiftigen Wefen nicht kennen, und uns diefelben blofs relativ und negativ vorftellen müffen; dafs wir von ihnen eine blofs fymbolifche Erkenntnifs haben" (§. 102.).

Crufius fagt fehr richtig, man müffe die Realität der Definition darthun, ehe man fie zum Beweife brauche; denn wenn man auch noch fo viel von einem geflügelten Pferde beweife, fo helfe das nichts, weil ein folches Pferd ein Hirngefpinft fei. Schwab macht hier den Einwurf, man könne fich eine fehr zufammenhängende Theorie von dem unendlichen Geifte bilden, ohne zu fragen, ob er wirklich fei. Schon der Zufammenhang und die Uebereinftimmung in einem Lehrgebäude fei ein Beweis, dafs die Begriffe Realität haben. Allein das ift falfch, das Ptolomäifche und Tychonifche Sonnenfyftem hatte Zufammenhang und Uebereinftimmung, wenigftens fo lange, als man kein leichteres Syftem kannte, und hatte doch keine Realität, fie waren blofse Hypothefen. Zufammenhang und Uebereinftimmung in einem Lehrgebäude ma-

chen daſſelbe zu einer wahrſcheinlichen Hypotheſe, aber ſie geben demſelben keine Realität.

Ueber Cruſius Princip der Sittenlehre ſ. Sittlichkeit, Principe derſelben.

Seine andern merkwürdigen philoſophiſchen Schriften ſind:

Weg zur Gewiſsheit und Zuverläſſigkeit der menſchlichen Erkenntniſs. Eb. daſ. 1747. 1762. 8. *Epiſtola ad Io. Ern. L. B. ab Hardenberg de ſummis rationis principiis, ſpeciatim de principio rationis determ. oppoſita M. Io. Dan. Schumanni Paedagog. Clausthal. Direct. animadverſionibus in recentem de principio rat. ſuffic. controverſiam.* Eben daſ. 1752. 8. — überſetzt von Chriſtian Friedrich Crauſen, 2te und vermehrte Auflage, von M. Chriſtian Friedrich Pezold. Eben daſ. 1766. 8. Philoſophiſche Abhandlungen von den Verderbniſſen des menſchlichen Verſtandes, ſo von dem Willen abhängen, überſetzt von M. Gottfried Ioachim Wichmann. 1768. 8.

Kant. Prolegom. §. 36. S. 112 *).
Adelung. Fortſetz. und Ergänz. zum Jöcher. Artikel Cruſius.
Schwab, Reinhold und Abicht Preisſchriften, Berlin 1796. 8. S. 27. ff.

Cryſtalliſiren.

S. Anſchieſsen.

Cultur.

S. Belehrung.

Ende der zweiten Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 1.	zu	Seite 575, 604
Fig. 2.		840
Fig. 4.		835
Fig. 5.		835
Fig. 6.		835
Fig. 7.		551
Fig. 8.		551
Fig. 9.		551
Fig. 10.		447
Fig. 11.		576
Fig. 12.		587
Fig. 13.		—
Fig. 14.		604, 606
Fig. 15.		610
Fig. 16.		612, 619
Fig. 17.		613
Fig. 18.		617, 619
Fig. 19.		622
Fig. 20.		797
Fig. 21.		797
Fig. 22.		818

S. I., S. II., S. III. } bedeutet Kants sämmtliche kleine Schriften. Nach der Zeitfolge geordnet. 1. 2 und 3. Bd. Königsberg und Leipzig 1797. 8.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

C.	W.
Vorr. xxiv. f.	. 861.
C. 2,	. 861
. 24,	. 851. 852.
. 27,	. 854. 855.
. 28,	. 856.
. 33,	. 487. 703.
. 34,	. 703.
. 35,	. 469.
. 40,	. 785.
. 47,	. 557.
. 48, f.	. 574.
. 74,	. 489. 491.
. 75,	. 489. 490. 492.
. 95,	. 505.
. 102.	. 495.
. 104,	. 489. 494.
. 105,	. 504.
. 117,	. 508.
. 125,	. 702.
. 131, *)	. 689.
. 132,	. 689.
. 133, *	. 691.
. 136 f.	. 692.
. 137,	. 693.
. 139 f.	. 696.
. 143,	. 696. 697.
. 144,	. 697.
. 152 f.	. 698.
. 153, f.	. 690.
. 154, f.	. 607,
. 155, *)	. 607,

C.	W.
. 157, f.	. 700.
. 159, ff.	. 524.
. 160,	. 695.
. 161,	. 699.
. 164, f.	. 696.
. 179. f.	. 708.
. 180.	. 497.
. 181,	. 708.
. 183,	. 515. 516.
. 185,	. 473.
. 194, f.	. 474.
. 201,	. 776.
. 212,	. 842.
. 221,	. 805. 816.
. 227,	. 557.
. 228,	. 677.
. 229,	. 557.
. 243,	. 481.
. 254,	. 842. 844.
. 255, f.	. 844,
. 263,	. 677.
. 267,	. 493.
. 271,	. 819.
. 274,	. 543.
. 281,	. 846.
. 289,	. 482.
. 298,	. 513.
. 300,	. 474. 515. 516.
. 310,	. 508
. 311,	. 494. 503.
. 316,	. 506.

C.	W.	
. 359,	. 562.	
. 367,	. 483.	
. 377,	. 484.	
. 378,	. 503.	
. 397,	. 508.	
. 405.	. 785.	
. 518,	. 780.	
. 537,	. 810.	
. 553,	. 782.	
. 555,	. 478.	
. 566, f.	. 503.	
. 599, ff.	. 558.	
. 600, *)	. 559.	
. 601,	. 560.	
. 602,	. 522.	561.
. 607,	. 560.	
. 620,	. 503.	
. 632, f.	. 849.	
. 633.	. 850.	
. 659,	. 848.	849.
. 660,	. 849.	
. 666,	. 848.	
. 672,	. 509.	
. 682,	. 556.	
. 730.	. 860.	
. 731,	. 861.	862.
. 738,	. 862.	
. 739,	. 852.	
. 741,	. 817.	821.
. 742,	. 822.	823.
. 744,	. 823.	
. 745,	. 825.	
. 746,	. 826.	
. 747,	. 826.	827.
. 748,	. 827.	828.
. 749,	. 828,	
. 751,	. 829,	
. 755,	. 497.	
. 756,	. 499.	
. 757,	. 500.	
. 758,	. 831.	
. 762,	. 678.	834.
. 764,	. 835.	
. 766,	. 856.	
. 810,	. 680.	
. 812,	. 682.	

C.	W.	
. 814,	. 684.	
. 815,	. 684.	686.
. 817, f.	. 670.	678.
. 818,	. 671.	
. 819,	. 673.	
. 820,	. 675.	
. 821,	. 676.	
. 826,	. 794.	
. 849,	. 520.	521.
. 869,	. 850.	

E.	W.	
. 10, f.	. 818	
. 12,	. 814.	815.
. 13,	. 821.	835.
. 26,	. 794.	
. 38,	. 706.	

G.	W.
. 21,	. 569.
. 38,	. 477,
. 63,	. 649.
. 128,	. 483.

K.	W.		
. v.	. 525		
. xxi,	. 478.		
. xxiii, f.	. 786.		
. xxviii,	. 466.		
. xxix.	. 532.		
. xxx,	. 532.		
. xxxix,	. 725.		
. xl,	. 726.	727.	
. 78,	. 554.		
. 89,	. 525.		
. 96,	. 741.		
. 110,	. 523.		
. 121,	. 569.		
. 127,	. 737.		
. 128,	. 738.	739.	742.
. 141,	. 552.		
. 143,	. 526.		
. 145,	. 530.		
. 161,	. 801.		
. 165,	. 802.		
. 175, f.	. 802.		

M. I.	W.
29,	851.
30,	854.
31,	856.
224,	474.
248,	837.
299,	842.
300,	844.
301,	844.
354,	508.
621,	805.
690,	557.
691,	557
692,	560.
693,	560.
694,	561.
736,	849.
737,	850.
772,	849.
857,	862.
864,	825.
870,	829.
934,	680.
935,	682.
936,	684.
937,	684.
938,	686.
941,	671.
942,	673.
943,	675.
944,	676.
985,	521.

M. II.	W.
292,	525.
250,	734.
322,	819.
343,	772.
344,	761.
362,	477.
393,	502.
605,	749.
606,	750.
607,	751.
714, a.	709.
714, b.	466.
766,	795.
767,	796. 798.
860,	819.
861,	822.
910,	719.
972.	659.
973,	661.
974,	661.
975,	665.
976,	666.
977,	667.
978,	667.
979,	668.

N.	W.
1,	569.
2,	572.
3,	573.
4,	570.
5,	571. 573.
6,	571. 597. 599. 600 602.
7,	586. 588. 596. 567.
8,	495.
9,	572. 590.
10,	519.
13,	519. 591. 823.
14.	592. 593.
15,	596. 603.
16,	596. 604.
17,	592. 607.
18, f.	610.
20,	610. 611.
21,	612.
22,	613.
23,	614.
24,	615.
25,	616. 823.
28,	619. 620.
29,	599. 620.
31,	622.
33,	623.
35,	623.
41,	624.
43,	781.
44,	781.

N.	W.
. 59,	. 550. 552.
. 60,	. 552.
. 85,	. 779.
. 95,	. 625. 755.
. 106,	. 625. 626.
. 108,	. 784.
. 119,	. 627.
. 120,	. 628.
. 134,	. 553.
. 138, f.	. 633.
. 139,	. 633.
. 140, f.	. 634.
. 141, f.	. 635.
. 142,	. 635. 637. 638.
. 144,	. 639. 642.
. 145,	. 633. 642. 645.
. 146, ff.	. 637.
. 148, *)	. 509. 512.
. 149, f.	. 637. 639.
. 150,	. 642.
. 152, *)	. 639.
. 153,	. 644. 645,
. 154, ff.	. 647.

P.	W.
. 6,	. 476.
. 15,	. 850.
. 86 f.	. 476.
. 87,	. 473.
. 97,	. 476.
. 100 ff.	. 501.
. 101,	. 728.
. 103, f.	. 732.
. 104, f.	. 732.
. 105, f.	. 733.
. 106,	. 734.
. 141,	. 780.
. 159,	. 525.
. 210,	. 567.
. 226,	. 476.
. 227,	. 772.
. 229,	. 756. 761. 768. 769.
. 230,	. 757. 764. 766. 767.
. 231,	. 762.
. 232,	. 763.
. 238,	. 704.
. 240,	. 476.
. 253,	. 477.
. 256,	. 477. 478.
. 257,	. 477.
. 378,	. 859.

Pr.	W.
. 31,	. 470.
. 38.	. 863.
. 62,	. 780.
. 63,	. 782.
. 64,	. 784.
. 65,	. 783.
. 70,	. 543. 547.
. 71,	. 782.
. 92,	. 481.
. 112,	. 871.
. 123.	. 470.
. 137,	. 518.
. 138,	. 518.
. 140,	. 781.
. 207,	. 547.
. 251,	. 521.
. 255, ff.	. 788.

R.	W.
. 115,	. 568.
. 208,.	. 523.
. 215,	. 549.
. 227,	. 776.
. 237, IV.	. 471.
. 249,	. 774.
. 250,	. 775.
. 251,	. 472,
. 288,	. 472. 753.
. 299,	. 787. 788.
. 300, ff.	. 793.
. 310,	. 793.

S. I.	W.
. 323.	. 629.
. 324, ff.	. 629.
. 327.	. 630. 631.
. 331.	. 631.

S. I.	W.
. 332, ff.	. 632.

S. II.	W.
. 74, f.	. 625.
. 162,	. 700.

S. III.	W.
. §. 14.	. 840.
. 114.	. 850. 866.
. 191.	. 743.
. 192,	. 738. 743.
. 193,	. 738 739. 742.
. 194,	. 737.
. 195,	. 736. 739.
. 196,	. 739.
. 197,	. 740.
. 198,	. 740.
. 199,	. 740.
. 200,	. 740. 741.
. 201,	. 741.
. 202,	. 741.
. 203, ff.	. 742.
. 206,	. 743.
. 561,	. 649.

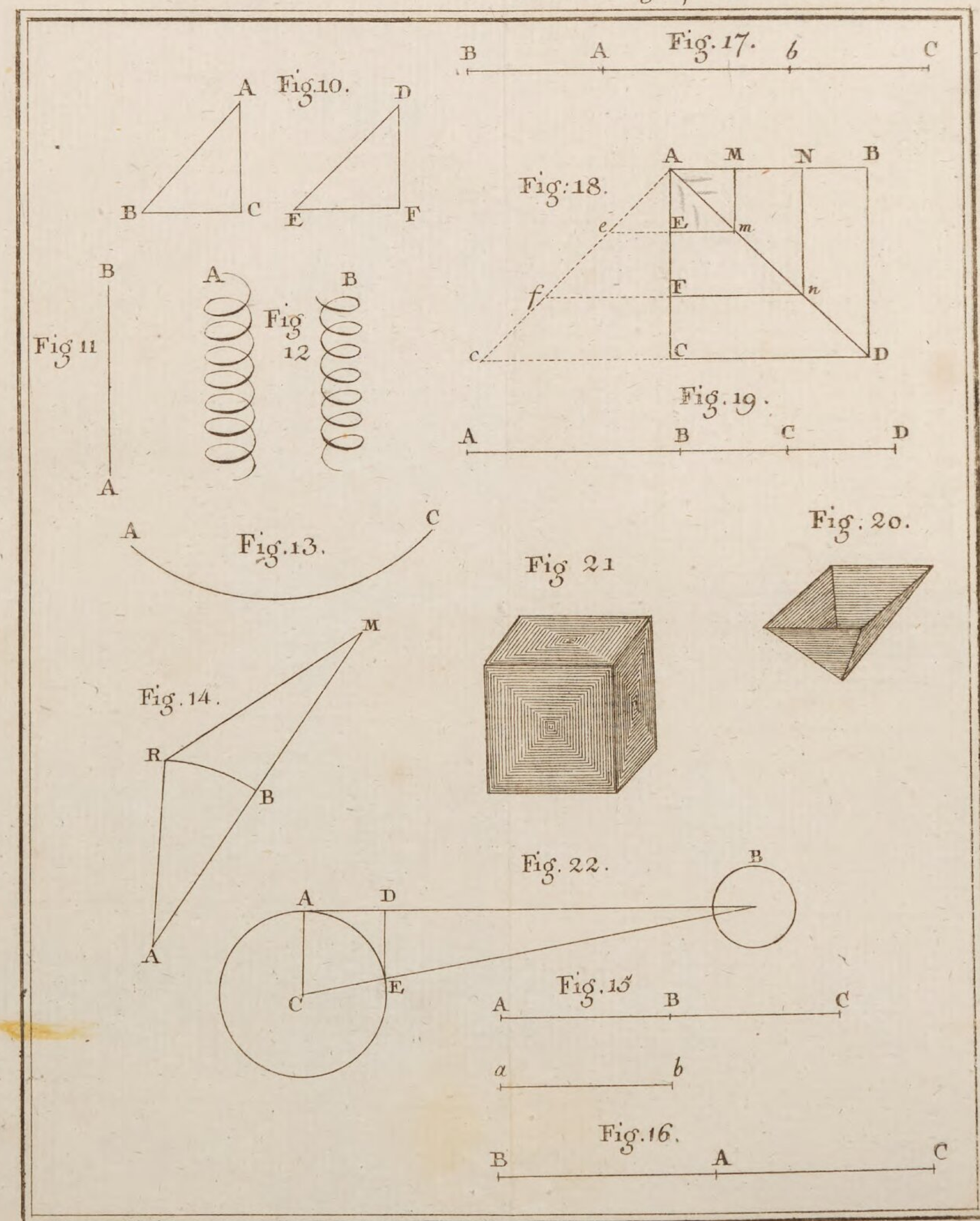
U.	W.
. I,	. 853.
. III,	. 856.
. V,	. 859.
. VIII,	. 859.
. XI,	. 502.
. XVII,	. 812.
. XX,	. 831.
. XXVIII,	. 858.
. LVII,	. 810.
. 10,	. 485.
. 14,	. 837.
. 29,	. 568.
. 129,	. 748. 749.
. 130,	. 750. 751.
. 189,	. 710.
. 205,	. 532.
. 207,	. 466. 710.
. 213,	. 533.
. 216,	. 533.
. 250, ff.	. 795. 796. 797. 798.
. 254,	. 523.
. 278, f.	. 719.
. 322,	. 752.
. 330,	. 509.
. 341,	. 486.
. 437,	. 813.
. 443,	. 659.
. 446,	. 661.
. 447,	. 661. 687.
. 448, ff.	. 665. 666.
. 451,	. 667.
. 452,	. 667.
. 453,	. 668.
. 469. f.	. 848.

Z.	W.
. 20 *),	. 478.
. 21,	. 478.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M m genau durchzuſehen.

Seite	Zeile		
IX	3	v. o.	ſtatt meinen lies zu meinem.
XII	12	v. u.	— nur l. immer.
39	1	v. o.	— Kannt l. Kant.
47	19	v. o.	— Categorie l. Kategorie.
179	1	v. o.	— c l. o oder Null.
191	1	v. u.	— ſie l. dieſe Urtheile.
195	17	v. o.	— Zergliderung l. Zergliederung.
—	17	v. u.	hinter (Analogie 11) muſs ein Komma ſtehen.
212	2	v. o.	das Semikolon hinter b muſs hinter ſeyn ſtehen.
—	3	v. u.	ſtatt adequat l. adäquat.
225	15	v. o.	— befinden l. befänden.
226	6	v. u.	— ab l. an.
242	13	v. u.	— einer l. Einer.
—	6	v. u.	— dem l. den.
271	17	v. u.	— unter l auf.
271	11	v. u.	— aſlo l. alſo.
297	7	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
—	9	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
301	4	v. u.	— Categorien l. Kategorien.
302	7	v. u.	— Aziehungskraft l. Anziehungskraft.
304	12	v. u.	— wir l. wie.
324	12	v. u.	— die durch l. wodurch.
328	8	v. o.	müſſen die Wörter: und heiſst auch der innere Sinn weggeſtrichen werden.
335	6	v. o.	ſtatt Bemächtigung l. Beſitznehmung.
337	1	v. u.	Anm. muſs hinter *uniformis* ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
338	4	v. u.	ſtatt Fider l. Fiber.
—	1	v. u.	— bebarfs l. bedarfs.
358	10	v. o.	— Jacob l. Jakob.
359	5	v. o.	— Nicomachus l. Nikomachus.
366	8	v. u.	— Allein l. Aber.
372	10	v. u.	hinter ὀγκος muſs ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
373	18	v. o.	ſtatt Monas l. Theilung.
374	18	v. o.	— 101 l. 100.
374	4	v. u.	— S. l. ſ.
385	7	v. o.	— allgemeinen Aufgaben l. allgemeine Aufgabe.
391	9	v. o.	— (in unſern Gedanken und unſerm Willen) l. der Materie als ſolcher (gleich unſern Gedanken und unſerm Willen).
445	17	v. o.	— Sinnlichkeit l. Sittlichkeit.
447	11	v. o.	das erſte ſind und das Komma müſſen weggeſtrichen werden.

Seite	Zeile		
461	12	v. o.	Die Zahl 374 muſs in Zeile 11 hinter 373 ſtehen.
466	17	v. u.	hinter Abſicht muſs ein Komma ſtehen.
—	16	v. u.	— zweckmäſsig muſs ein Komma ſtehen.
467	2	v. u.	ſtatt Conotaphien l. Cenotaphien.
468	6	v. o.	— (M. I) l. (U 208)
472	1	v. o.	— Pabſt l. Papſt.
486	10	v. u.	— die l. der.
487	7	v. o.	— nun l. nur.
—	8	v. o.	— alſo l. folglich.
—	2	v. u.	— Horz l. Horaz.
491	die Pagina 191 l. 491.		
493	16	v. u.	ſtatt Weſen l. Wachen.
513	15	v. o.	— *a priori* l. der Erfahrung.
—	8	v. u.	— Weltweisheit l. Welteinheit.
531	1	v. u.	— 143 l. 145.
532	15	v. o.	— Beredtſamkeit l. Beredſamkeit.
—	13	v. u.	— — — — l. — — —
—	4	v. u.	— — — — l. — — —
533	3	v. o.	— — — — l. — — —
—	12	v. o.	— — — — l. — — —
—	17	v. o.	— — — — l. — — —
534	8	v. o.	— nech l. nach.
576	12	v. o.	— II. l. 11.
620	6	v. o.	— ganz l. die ganze.
635	5	v. o.	— M l. N.
682	45	v. u.	— 8. 12. l. 812.
659	12	v. u.	— 97. l. 972.
725	6	v. u.	Anm. ſtatt $V\overline{-1}$ l. $\sqrt{-1}$ oder die Quadratwurzel aus der negativen Einheit.
771	3	v. u.	hinter ſie fehlt nicht.
782	3	v. o.	ſtatt G. l. C
811	1	v. o.	in der Anmerk. hinter Marginalien fehlt: in der neuen allgem. deutſch. Bibl.
810	16	v. u.	ſtatt 357 l. 537.
836	17	v. o.	— B. l. S.
851	14	v. o.	— 1. l. J.
831	3	v. u.	— R. l. U.


Fig. 10.
A B C D E F
Fig 11
B A
Fig 12
A B
Fig. 13.
A C
Fig. 14.
M R B A
Fig. 15
A B C
a b
Fig. 16.
B A C
Fig. 17.
B A b C
Fig: 18.
A M N B e E m f F n c C D
Fig. 19.
A B C D
Fig. 20.
Fig 21
Fig. 22.
A D B C E

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen Und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe Und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet
Bd.: 1

Züllichau [u.a.] (1797)

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.1-a(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11759955-1
VD18 80318169-001